IBN RUSYD

TAHAFUT AT-TAHAFUT

Sanggahan terhadap Tahafut al-Falasifah

Pengantar:
Drs. M. Fahmi Muqoddas, M.Hum.

IBN RUSYD

TAHAFUT AT-TAHAFUT

Sanggahan terhadap

Tahafut al-Falasifah

Pengantar:
Drs. M. Fahmi Muqoddas, M.Hum.

PUSTAKA PELAJAR

Tahafut at-Tahafut

Sanggahan terhadap Tahafut al-Falasifah

Judul Asli:
Tahâfut al-Tahâfut
Mesir, Dar al-Ma'arif, tt.

Penulis
Ibn Rusyd

Kata Pengantar
Drs. M. Fahmi Muqoddas, M.Hum.

Penerjemah
Khalifurahman Fath

Penyunting
Amien Rauzani Pane

Cetakan I, Agustus 2004
PP.2004.39

Desain Cover
A. Choiran Marzuki

Tata Letak
Herry ck

Penerbit
PUSTAKA PELAJAR
Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. (0274) 381542, Fax. (0274) 383083
E-mail: pustakapelajar@telkom.net

Pencetak
Pustaka Pelajar Offset

ISBN: 979-3477-83-0

Pengantar

Ibnu Rusyd yang lahir dan dibesarkan di Cordoba adalah Filsuf kenamaan yang tidak hanya dikenal di kalangan Islam, melainkan juga di kalangan pemikir-pemikir Barat. Ibnu Rusyd tidak hanya menulis karya filsafati, ia juga menulis tentang pengobatan, tentang fauna, masalah karya kosmologi. Teologi, logika, dan berbagai macam karya lainnya. Namun diantara berbagai karyanya itu, yang paling masyhur adalah *Tahafut at Tahagut*. Buku ini lahir sebagai reaksi terhadap karya al-Ghazali yang berjudul *Tahafut al Falasifah*, kesesatan atau keracuan para Filsuf. Kata *tahafut* dipergunakan al-Ghazali untuk menunjukkan kerancuan pemikiran serta kontradiksi para filsuf pada beberapa Ketuhanan, dan kosmologi. Ada duapuluh kerancuan berpikir (*incoherence*) para filsuf menurut tengara al-Ghazali, yaitu:

Pertama, penolakan terhadap keyakinan para filsuf terhadap eternitas (*azaliyah)* alam. **Kedua,** penolakan terhadap keyakinan para filsuf akan keabadian (*abadiyah)* alam. **Ketiga,** pernyataan para filsuf yang tidak fair bahwa Tuhan adalah Pencipta Alam, dan bahwasanya alam itu adalah produk ciptaan-Nya. **Keempat,** ketidakmampuan para filsuf untuk mengafirmasi Pencipta. **Kelima,** ketidakmampuan para filsuf untuk membuktikan ketidakmungkinan adanya dua Tuhan melalui suatu argumen rasional. **Keenam**, penolakan terhadap sifat-sifat Tuhan. **Ketujuh**, penolakan terhadap teori para filsuf bahwa dzat Tuhan tidak bisa dibagi ke dalam *genus (jins)* dan diferensia *(fashl)*. **Kedelapan,** penolakan terhadap teori para filsuf bahwa Prinsip Yang Pertama (*The First Principle)* adalah suatu sederhana total (*mawjud basith bil mahiyah*). **Kesembilan,** ketidakmampuan para filsuf

untuk menunjukkan bahwa prinsip yang Pertama adalah bukan benda. **Kesepuluh**, tesis bahwa para fisuf lazim untuk mengafirmasi para filsuf untuk menyatakan adanya Pencipta. **Kesebelas**, Ketidakmampuan para filsuf untuk menyatakan bahwa Prinsip Yang Pertama mengetahui seseorang selain Diri Nya Sendiri (*ya'lam ghayrahu*). **Keduabelas**, ketidakmampuan para filsuf untuk menyatakan bahwa Dia mengetahui Diri-Nya Sendiri (*ya'lam dzatahu*). **Ketigabelas**, penolakan terhadap ajaran para filsuf bahwa Prinsip Yang Pertama tidak mengetahui hal-hal yang partikular (*Juz-iyyat*). **Keempatbelas**, penolakan terhadap pandangan para filsuf bahwa langit merupakan makhluk hidup yang gerak-gerakannya disengaja (*bi'l-iradah*). **Kelimabelas**, penolakan terhadap ajaran teori para filsuf tentang tujuan gerakan langit. **Keenambelas**, penolakan terhadap ajaran para filsuf bahwa jiwa-jiwa langit mengetahui hal-hal yang partikular (*juz-iyyat*). **Ketujuhbelas** penolakan terhadap keyakinan para filsuf akan kemustahilan terjadinya hal-hal luar biasa (*kharq al-'adat*) Misalnya; mukzijat. **Kedelapanbelas**, penolakan terhadap keyakinan para filsuf yang menyatakan bahwa jiwa manusia adalah sebuah subtansi yang eksis dengan sendirinya, dan bukan benda bukan pula suatu aksiden (*ardh*). **Kesembilanbelas**, penolakan terhadap keyakinan para filksuf akan kemustahilan fananya jiwa-jiwa manusia. **Keduapuluh**, penolakan terhadap pengingkaran para filsuf akan kebangkitan tubuh-tubuh yang akan diikuti perasaan senang, sakit yang dihasilkan oleh sebab-sebab fisik dari perasaaan senang, sakit yang dihasilkan oleh sebab-sebab fisik dari perasaan itu di Surga dan Neraka.

Sedemikian kompleknya persoalan-persoalan yang dikritik al-Ghazali terhadap para filsuf, sehingga banyak komentator yang beranggapan bahwa penolakan itu sama halnya dengan upaya Ghazali utnuk menjauhkan filsafat dari peradaban Islam. Namun pandangan yang demikian tidak dapat dipertahankan, mengingat argumen yang dibangun Ghazali sendiri di dalam menyerang para filsuf adalah argumen rasional yang filosofis.

Salah satu kritik yang dilancarkan al-Ghazali terhadap para filsuf (muslim) ialah kecenderungan mereka meremehkan syiar-syiar agama Islam, baik shalat maupun menahan diri dari hal-hal yang dilarang agama. Mereka (para filsuf muslim) lebih tertarik pada ajaran-ajaran Sokrates, Plato, dan Aristoteles di bidang logika, kosmologi, dan teologi. Al-Ghazali

bahkan menyatakan bahwa apa yang dianggap para filsuf itu sebagai suatu kebijaksanaan (*wisdom*) tak lain adalah kesesatan yang nyata. Ibn Rusyd menanggapi pernyataan al-Ghazali tersebut dengan membuat analogi bahwa Allah sebagai Sang Pencipta mengeluarkan banyak sifat produksi dan mampu mendatangkan hal-hal spektakuler, namun ada saja orang yang mencemooh dan meremehkan hal-hal tersebut. Sikap meremehkan itu menunjukkan bahwa mereka tergolong ulama yang bodoh.

Hal kedua yang ditanggapi Ibn Rusyd adalah tentang membicarakan ilmu Allah yang oleh al-Ghazali dianggap haram untuk diperdebatkan dan harus mengikuti ketentuan kitab suci. Menurut Ibn Rusyd pemahaman umat tidak mungkin diperoleh dalam waktu singkat, karena jika mereka melakukan hal itu akan rusak makna Ketuhanan (*ilaahiyyah*). Kemampuan memahami ilmu Allah hanya dimiliki sekelompok orang yang memiliki otoritas, yaitu para ulama yang menguasai ilmu dan diberi Allah kemampuan untuk mencari dan memperoleh kebenaran. Dengan demikian membicarakan tentang ilmu Allah menurut Ibn Rusyd dapat saja dibenarkan bagi sekelompok kecil orang yang benar-benar memiliki fitrah yang unggul (*fa'iqah*). Hal ini sesuai dengan firman Allah: *wa yas aluunaka anirruuhi qulirruuhu min amri rabbi wa maa utitum minal ilmi illa qalilan* (dan mereka bertanya kepadamu tentah roh, katakanlah; "roh itu termasuk urusan Tuhanku dan kamu tidak diberi ilmu kecuali sedikit"). QS. AL ISRAA' 85. (Dan firman Allah dalam S Baqarah 269 yang artinya ... dan barang siapa yang dianugrahi al-hikmah itu, ia benar-benar telah dianugrahi karunia yang banyak...

Sesungguhnya pemikiran kedua filsuf muslim ini tidaklah berseberangan secara diametral, karena ada beberapa segi kesamaan di antara keduanya. Salah satu kesamaannya ialah kesepakatan metodologis (*manhaj*) bahwa pikiran merupakan makanan bagi ruh sebagaimana halnya buah biji-bijian adalah makanan bagi tubuh. Namun dapat saja terjadi sejenis makanan yang diperbolehkan bagi seseorang, tetapi terlarang bagi orang yang lain karena dapat menjadi racun yang mematikan. Pernyataan Ibn Rusyd bahwa barangsiapa melarang berpikir bagi halnya berarti orang tersebut menganggap makanan itu sebagai racun bagi seluruh manusia. Di pihak lain al-Ghazali mengungkapkan bahwa siapa yang memberikan ilmu pada si bodoh merupakan pekerjaan sia-sia, sedangkan melarang

ilmu pada yang berakal itu namanya aniaya. Jelas bahwa keduanya sepakat tentang peranan akal sebagai media untuk memahami agama dan persoalan seputar agama. Kaum yang diberi kelonggaran semacam itu dinamakan orang-orang khusus yang memiliki tiga sifat; yakni **pertama**, orang yang berwatak efektif dan kecerdasan yang tinggi. **Kedua**, orang yang terbebas dari sifat taklid dan fanatisme berlebihan pada satu mazhab. **Ketiga**, orang yang termasuk ahli pikir dengan penuh pertimbangan.

Kesamaan lain di antara kedua filsuf itu ialah bahwa potensi yang ada pada setiap manusia itu berbeda-beda. Konsekuensinya adalah memberi mereka sesuatu yang sesuai dengan kemampuan yang mereka miliki. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Baqarah 286: *Laa yukalifullahu nafsan illa wus'aha* (Allah tidak membebani seseorang sesuai dengan kemampuannya).

Dengan demikian baik al-Ghazali maupun Ibn Rusyd sepakat bahwa tidak semua orang dapat menyingkap masalah Ketuhanan.

Polemik yang terjadi antara kelompok Ahlussunah dengan Muktazilah tentang keniscayaan Allah memiliki sifat *hayaah, 'ilm, qudrah,iradah, kalaam, sama'* dan *bashar,* menurut al-Ghazali sama halnya dengan membeberkan rahasia yang semestinya tersimpan rapi atau menyebarkan persoalan yang seharusnya dijaga. Di pihak lain Ibn Rusyd sendiri beranggapan bahwa pernyataan-pernyataan yuridis dalam ilmu Ketuhanan sangat jarang didapat, ibarat pernyataan yang sederajat dengan emas murni diantara tambang-tambang yang lain, atau ibarat permata asli di antara batu mulia lainnya.

Buku *Tahafut at tahafut* karya Ibn Rusyd ini dibuat dalam bentuk polemik, yaitu kritik dan argumentasi al-Ghazali terhadap pemikiran filsafat, kemudian kritik dan argumentasi Ibn Rusyd terhadap pemikiran al-Ghazali. Pengantar ini bukan dimaksudkan untuk membahas secara rinci kritik atas kritik yang dilancarkan Ibn Rusyd terhadap Ghazali, melainkan lebih dimaksudkan untuk menunjukkan dasar-dasar persamaan dan perbedaan pemikiran di antara kedua filsuf muslim tersebut. Salah satu titik tolak perbedaannya ialah dalam masalah eternalitas alam (*Qidam al-'Alam*). Al-Ghazali menengarai para filsuf yang mengatakan bahwa sesuatu yang temporal (*hadits*) mustahil berasal dari sesuatu yang eternal (*qadiym*). Jika dikatakan berasal dari sesuatu yang eternal, dan menolak

pernyataan bahwa alam berasal dari sesuatu yang eternal tersebut, tetapi kemudian ia benar-benar berasal darinya, itu sama halnya menganggap alam tidak berasal, karena wujud proses kejadian alam tersebut tidak ada yang menguatkan (*murajjih),* bahkan kemungkinan proses terjadinya bersifat nisbi. Ibn Rusyd melakukan kritik balik atas argumen al-Ghazali ini dengan menyatakan bahwa yang diutarakan al-Ghazali belum sampai pada takaran pembuktian. Karena mukadimahnya bersifat global, maka kandungannya tidak terkait langsung dengan tema.

Kritik atas kritik yang dibangun oleh Ibn Rusyd merupakan sebuah wahana untuk membentuk sikap kritis di kalangan umat Islam agar tidak terjebak ke dalam sikap taklid. Apa yang dilakukan oleh Ibn Rusyd barangkali senada dengan ungkapan al-Ghazali sendiri yang menyatakan bahwa **seorang musuh yang bijak lebih baik daripada sahabat yang bodoh.** Akhirnya dapat dikatakan bahwa upaya penerjemahn buku Ibn Rusyd *Tahafut at Tahafut* ini merupakan sumbangan pemikiran yang penting dalam Khasanah mencerdaskan kehidupan bangsa. Bangsa yang cerdas adalah bangsa yang berlapang dada dalam menerima kritik, sehingga kritik tidak terjebak ke dalam debat kusir dan sikap mau menang sendiri (solipsistic). ◘

Pengantar oleh Drs. M. Fahmi Muqoddas, M. Hum/Dekan Ushuludin IAIN Yogyakarta.

Bismi'Llâh ar-Rahmân ar-Rahîm

Segala puji bagi Allah SWT. Salawat dan salam semoga tercurah ke haribaan Nabi Muhammad saw. *Ammâ ba'du.*

Dalam buku *Tahâfut at-Tahâfut* ini, Ibn Rusyd mengutip beberapa pernyataan yang termaktub dalam buku al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah,* dan menjadikannya tema sentral diskusi bersamanya.

Kami berinisiatif untuk memilih secara diferensif *nash-nash,* berikut bantahan Ibn Rusyd sendiri-sendiri, karenanya masing-masing sengaja diberi nomor urut. Setiap topik diberi dua nomor urut, satu menunjuk pada pernyataan dan yang lain merupakan bantahan atau sanggahan Ibn Rusyd. ◘

Sulaymân Dunyâ

pernyataan bahwa alam berasal dari sesuatu yang eternal tersebut, tetapi kemudian ia benar-benar berasal darinya, itu sama halnya menganggap alam tidak berasal, karena wujud proses kejadian alam tersebut tidak ada yang menguatkan (*murajjih*), bahkan kemungkinan proses terjadinya bersifat nisbi. Ibn Rusyd melakukan kritik balik atas argumen al-Ghazali ini dengan menyatakan bahwa yang diutarakan al-Ghazali belum sampai pada takaran pembuktian. Karena mukadimahnya bersifat global, maka kandungannya tidak terkait langsung dengan tema.

Kritik atas kritik yang dibangun oleh Ibn Rusyd merupakan sebuah wahana untuk membentuk sikap kritis di kalangan umat Islam agar tidak terjebak ke dalam sikap taklid. Apa yang dilakukan oleh Ibn Rusyd barangkali senada dengan ungkapan al-Ghazali sendiri yang menyatakan bahwa **seorang musuh yang bijak lebih baik daripada sahabat yang bodoh.** Akhirnya dapat dikatakan bahwa upaya penerjemahn buku Ibn Rusyd *Tahafut at Tahafut* ini merupakan sumbangan pemikiran yang penting dalam Khasanah mencerdaskan kehidupan bangsa. Bangsa yang cerdas adalah bangsa yang berlapang dada dalam menerima kritik, sehingga kritik tidak terjebak ke dalam debat kusir dan sikap mau menang sendiri (solipsistic). ◘

Pengantar oleh Drs. M. Fahmi Muqoddas, M. Hum/Dekan Ushuludin IAIN Yogyakarta.

Bismi'Llâh ar-Rahmân ar-Rahîm

Segala puji bagi Allah SWT. Salawat dan salam semoga tercurah ke haribaan Nabi Muhammad saw. *Ammâ ba'du.*

Dalam buku *Tahâfut at-Tahâfut* ini, Ibn Rusyd mengutip beberapa pernyataan yang termaktub dalam buku al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah,* dan menjadikannya tema sentral diskusi bersamanya.

Kami berinisiatif untuk memilih secara diferensif *nash-nash,* berikut bantahan Ibn Rusyd sendiri-sendiri, karenanya masing-masing sengaja diberi nomor urut. Setiap topik diberi dua nomor urut, satu menunjuk pada pernyataan dan yang lain merupakan bantahan atau sanggahan Ibn Rusyd. ◘

Sulaymân Dunyâ

Pengantar Cetakan II

Puji syukur ke hadirat Allah, salawat dan salam semoga tercurah pada makhluk-Nya tercinta, Muhammad, dan kepada hamba-Nya yang salih.

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan edisi kedua *Tahâfut at-Tahâfut* karya Ibn Rusyd yang disajikan untuk memenuhi permohonan sidang pembaca, setelah buku cetakan pertama habis. Dengan segenap daya dan upaya kami memberikan koreksi dan revisi seperlunya atas edisi pertama.

Sidang pembaca tentu sudah tahu, dalam pengantar cetakan pertama kami menyampaikan keinginan untuk menyusun pembahasan terpisah yang memuat gejolak perang pemikiran yang berkecamuk antara al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd.

Benar, setelah membaca buku-buku al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd, semakin jelas kami dapatkan perbedaan peta pemikiran keduanya, meski sebenarnya dari persoalan-persoalan tersebut dapat ditarik benang merah yang dapat dijadikan titik temu ide dan gagasan kedua tokoh tersebut.

Namun sayang, pembahasan yang kami impikan belum selesai, bahkan belum dimulai sama sekali. Kami sendiri tidak tahu kapan bisa segera memulai, ataukah ajal akan lebih dulu datang menjemput? Demi Allah, kami menunggu kesempatan. Hal itu menjadi prioritas utama di antara pekerjaan-pekerjaan yang hendak kami lakukan. Itu seakan menjadi janji kami, dan kami menjadi taruhannya.

Ya Allah, tentulah Engkau Mahatahu, bila kami harus mengatakan ini bukan pertanda kemalasan, juga bukan apologi untuk membela diri karena tidak mampu menyelesaikan pekerjaan.

Tuhan, Engkau Mahatahu, orang-orang juga menjadi saksi bahwa kami bukanlah golongan kaum pemalas. Tetapi Engkau-lah yang dapat menyediakan sebab dan perantara manakala Engkau berkehendak. Kami sangat bergantung pada iradah dan ridla-Mu.

Saat Engkau firmankan kepada kekasih-Mu, *"Inna-ka mayyitun wa inna-hum mayyitûn* (Sesungguhnya kamu akan mati dan mereka juga akan mati)", bertambahlah kerinduan kepada-Mu, dan berharap segera dapat berjumpa dengan-Mu. Dan, ketika Engkau firmankan kepada kami, *"Laqad kâna lakum fî rasûli'Llâh uswatun hasanah* (Telah ada pada diri Rasulullah teladan yang baik bagi kalian)", maka dalam hal ini kami pun mengikutinya.

Ya Allah, limpahkanlah rahmat kepada kami dan keturunan kami, wahai Tuhan alam semesta, sebagaimana Engkau limpahkan kepada Yunus ibn Muti, seperti yang termaktub di dalam firman-Mu, *"Law an tadâraka-hu rahmatun min rabbi-hi la-nubidza bi al-'arâ` wa huwa madzmûm* (Kalau tidak karena (mendapat) rahmat Tuhannya, niscaya ia akan terlempar ke angkasa, sedangkan ia tercela.)."

"A`ûdzu bi'Llâhi min asy-syaythân ar-rajîm. Bismi'Llâh ar-Rahmân ar-Rahîm. Qul huwa Allâh ahad. Allâh ash-shamad. Lam yalid wa lam yûlad. Wa lam yakun la-hu kufuwan ahad (Aku berlindung kepada Allah dari setan yang terkutuk, Bismi'Llâh ar-Rahmân ar-Rahîm. Katakanlah, Dialah Allah yang Maha Esa. Allah tempat bergantung, tidak beranak, dan tidak pula diperanakkan. Dan tidak ada seorang pun yang menyamai-Nya)."

Ya Allah, limpahkanlah salawat kepada Nabi Muhammad yang *ummî*, juga kepada keluarga, sahabat dan para kekasihnya hingga hari akhir nanti. ◘

Sulaymân Dunyâ
Sudan, 18 Rajab 1388/10.10.1968

Daftar Isi

Ibn Rusyd[1]

Beliau adalah hakim Abû Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusyd. Beliau lahir dan tumbuh berkembang di Cordoba. Pribadi yang kharismatik ini masyhur sebagai seorang yang rakus mencari ilmu, kecenderungannya pada ilmu-ilmu syariat cukup besar. Ia belajar kepada *al-faqîh al-hâfidh* Abû Muhammad ibn Rizq. Namanya juga tidak kalah populer di bidang kedokteran. Ibn Rusyd sudah banyak menuangkan ide, gagasan, dan pemikirannya di beberapa buku. Buku *al-Kulliyyât* yang banyak membahas tema di bidang kedokteran, cukup terkenal. Abû Marwân ibn Zahr adalah sahabat karib yang saat Ibn Rusyd menyusun buku *al-Kulliyyât* ini. Karena buku ini memuat persoalan-persoalan yang bersifat umum, beliau meminta sahabatnya ini untuk menyusun buku yang membahas tema-tema yang lebih spesifik. Dengan demikian, apabila kedua buku tersebut dipadukan, akan menghasilkan sebuah *masterpiece* di bidang kedokteran.

Ibn Rusyd menulis di bagian akhir kitabnya, tentang pengobatan segala macam penyakit, dan kami sajikan seringkas dan sejelas mungkin. Namun, kami belum bisa menguraikan cara pengobatan terapi setiap gejala pada anggota badan secara terperinci.

Hal tersebut meskipun tidak penting, tetapi sangat potensial terutama bila dikaitkan dengan terapi-terapi yang bersifat umum. Masalah ini akan menjadi komplemen, sebab pembahasannya meliputi terapi pengobatan sesuai anatomi secara terperinci.

Itulah cara-cara yang ditempuh oleh suku Kanânîsy (secara harfiah: bentuk jamak dari kata *al-kinsyâ* yaitu orang yang berambut pendek dan kribo serta buruk muka), sehingga kita dapat memadukan hal-hal yang bersifat spesifik ke dalam pembahasan yang global. Membahas persoalan spesifik seperti ini merupakan impian dan cita-cita kami, meskipun dengan sangat terpaksa realisasinya jadi tertunda, karena ada hal lain yang lebih penting. Siapa saja yang telah mendapatkan buku kami, dan ingin mengetahui beberapa masalah spesifik yang dilakukan suku pedalaman, maka carilah buku *at-Taysîr* yang dikarang oleh sahabat kami Abû Marwân ibn Zahr. Buku tersebut bisa dipublikasikan, karena kami yang memintanya. Buku-buku tersebut berisi beberapa masalah beserta pembahasannya secara mendalam. Namun, buku tersebut masih terkesan bias, sebab bercampur masalah pengobatan, indikasi, dan analisis cara pengobatan menurut kebiasaan suku Kanânîsy. Bagi yang telah membaca kitab-kitab kami, tidak perlu lagi belajar cara-cara mereka, kecuali mempraktikkan cara pengobatan yang tertera di dalamnya.

Siapa pun yang menguasai hal-hal umum yang kami tulis, ia pasti akan mengetahui benar-salah cara pengobatan suku Kanânîsy dalam menafsirkan analisis dan diagnosis.

Abû Marwân al-Bâjî pernah bercerita kepada saya, katanya, "Kadi Abû Walîd ibn Rusyd adalah orang yang memiliki kejernihan pandangan dan ketajaman daya nalar, serta jiwa yang kokoh.

Ia belajar banyak hal, termasuk ilmu kedokteran pada Abû Ja'far ibn Hârûn. Bahkan ia pernah hidup bersamanya, untuk menimba ilmu hukum, walaupun tidak terlalu lama."

Sebelum tinggal di Cordoba, Ibn Rusyd pernah menetap di Sevilla. Ia mendapat pangkat dan kedudukan terhormat di sisi al-Manshûr selama rezim pemerintahannya, sebagaimana putra beliau, an-Nâshir, yang sangat menghormatinya.

***

Saat al-Manshûr melakukan invasi "Vence" dari Cordoba, beliau memanggil Abû Walîd ibn Rusyd. Setibanya menghadap, ia diperlakukan sangat terhormat. Al-Manshûr memintanya mendekat hingga melampaui

batas tempat duduk Abû Muhammad `Abd al-Wâhib ibn Syaikh Abî Hafsh al-Hantânî—sahabat `Abd al-Mu'min—padahal Ibn Rusyd waktu itu masih berusia tiga atau empat belas tahun.

***

Abû Muhammad 'Abd al-Wâhib ini telah diambil sebagai menantu oleh al-Manshûr. Ia dinikahkan dengan putri beliau, karena dipandang memiliki kedudukan tersendiri di sisinya. Dari pernikahan tersebut mereka dikaruniai seorang anak yang diberi nama 'Alî yang kini tinggal di Afrika.

Setelah al-Manshûr meminta Ibn Rusyd mendekat, ia kemudian mengajaknya bercengkerama. Setelah itu ia keluar, sementara kelompok pelajar dan sahabat-sahabatnya sudah menunggu kedatangannya. Setibanya di tengah-tengah mereka, semua memberikan selamat atas kedudukan dan penyambutan yang diperolehnya dari al-Manshûr.

Ia berkata, "Demi Allah, hal ini bukanlah sesuatu yang harus diberi ucapan selamat. Sesungguhnya *Amîrulmu`minîn* telah memintaku mendekat lebih dari sekadar yang aku impikan dan aku bayangkan."

Di sisi lain, pihak oposan dan orang-orang yang tidak menyukainya selalu menjelek-jelekkan dan menyebarkan isu, bahwa *Amîrulmu'minîn* mengeluarkan perintah untuk membunuhnya.

Saat keluar dalam keadaan segar bugar, ia meminta beberapa pembantu pulang ke rumah agar membuat merpati muda rebus untuknya. Hal tersebut bertujuan, untuk menenangkan hati mereka atas kesehatan dirinya. Tidak lama kemudian, al-Manshûr berubah sikap. Ia mulai menaruh rasa tidak suka pada Abû Walîd ibn Rusyd. Oleh karena itu, ia diasingkan ke Yastana—daerah dekat Cordoba, yang semula diduduki kaum Yahudi—dan tidak diperkenankan keluar. Perlakuan semacam itu juga diterima beberapa tokoh tertentu, tetapi mereka diasingkan di tempat yang berbeda. Hal itu terjadi karena, mereka diisukan mengkaji dan mempelajari *"Al-Hikmah wa `Ulûm al-Awâ'il"*. Tokoh-tokoh tersebut antara lain:

1. Abû Walîd ibn Rusyd
2. Abû Ja'far al-Dzahabî
3. Al-Faqîh Abû 'Abd Allâh Muhammad Ibn Ibrâhîm, hakim di Jaya.
4. Abû ar-Rabî' al-Kafîf

5. Abû al-'Abbâs al-Hâfidh asy-Syâ'ir al-Qurâbî
6. Baqwâ Muddat

***

Setelah sekelompok orang terkemuka Sevilla memberikan testimoni, bahwa Ibn Rusyd bebas dari segala tuduhan tersebut, baru kemudian al-Manshûr melepaskannya bersama beberapa tokoh lain. Peristiwa ini terjadi pada 595 H.

***

Setelah kejadian tersebut, Abû Ja'far al-Dzahabî, kemudian diangkat sebagai pemimpin pelajar dan para dokter. Al-Manshûr sangat berterima kasih kepadanya, bahkan ia memujinya. Katanya, "Sesungguhnya Abû Ja'far al-Dzahabî seperti emas murni, semakin dilebur, maka ia semakin tampak bersinar kemilau."

***

Hakîm Abû Marwân berkata, "Adapun yang bersemayam dalam hati al-Manshûr tentang Ibn Rusyd, adalah bahwa setiap kali beliau datang menghadap dan bercengkrama dengannya atau berdiskusi tentang ilmu pengetahuan, ia selalu mengatakan, "Dengarkan, Saudaraku !" Ibn Rusyd juga menyusun buku tentang fauna. Dalam buku ini beliau menyebut dan mengkualifikasi setiap jenis binatang. Misalnya, menyebut nama jerapah, ia memberikan sifat dan berkata: "Aku telah melihat jerapah di sisi raja Barbar (yang dimaksud al-Manshûr)". Ketika hal itu sampai ke telinga al-Manshûr, ia sulit menerima. Diperkirakan, hal itulah yang menjadi pemicu rasa tidak sukanya pada Ibn Rusyd. Dikisahkan, Ibn Rusyd mengajukan apologi, "Yang ingin aku katakan adalah, raja-raja yang saleh (*Malik al-Barrîn*). Tetapi aku salah ucap dan jadilah *"Malik al-Barbar"*.

Hakîm Abû Walîd ibn Rusyd wafat di Marrakisy pada 596 H, awal rezim Dawlah al-Nâshir.

***

Ibn Rusyd dikaruniai usia panjang. Sepanjang hidupnya, beliau dianugerahi putra seorang dokter yang juga menguasai bidang manufaktur. Putra tersebut bernama Abû Muhammad 'Abd Allâh. Selain dia,

ada beberapa putra beliau yang tekun mendalami ilmu fikih dan bekerja di Pengadilan Couer.

***

Abû Walîd ibn Rusyd telah mengarang banyak kitab, di antaranya:

- Kitab *At-Tahshîl*, berupa antologi pemikiran ilmuwan yang sensasional dan kontroversial, baik dari kalangan sahabat, *tâbi'în*, maupun generasi sesudahnya. Dalam buku ini, Ibn Rusyd menjustifikasi beberapa mazhab yang ada, dan menjelaskan beberapa kemungkinan yang diperkirakan pemicu timbulnya konflik.
- Kitab *Al-Muqaddimât* yang memuat masalah-masalah fikih.
- Kitab *Nihâyat al-Mujtahid* di bidang fikih.[2]
- Kitab *Al-Kulliyyât* [3]
- Interpretasi terhadap Ibn Sînâ di bidang kedokteran.
- Kitab *Al-Hayâwân*
- Antologi pemikiran Aristoteles tentang kosmologi dan ketuhanan
- Kitab *Al-Dlarûrî fî al-Manthiq*, berupa intisari dari buku-buku Aristoteles secara komprehensif
- Intisari dari *Al-Ilâhiyyât*, karya Nicholarus
- Intisari kitab *Mâ Ba'da ath-Thabî'ah*, karya Aristoteles
- Intisari kitab *Al-Akhlâq*, karya Aristoteles
- Intisari kitab *Al-Burhân*, karya Aristoteles
- Intisari kitab *Al-Simâ' ath-Thabî'î*, karya Aristoteles
- Interpretasi kitab *Al-Samâ' wa al-'Âlam*, karya Aristoteles
- Interpretasi kitab *Al-Nafs*, karya Aristoteles
- Intisari kitab *Al-Asthaqisât*, karya Galen
- Intisari kitab *Al-Mizâj*, karya Galen
- Intisari kitab *Al-Quwâ at-Thabî'iyyah*, karya Galen
- Intisari kitab *Al-'Ilal wa al-A'râdl*, karya Galen
- Intisari kitab *At-Ta'âruf*, karya Galen
- Intisari kitab *Al-Hamiyyât*, karya Galen
- Intisari kitab pertama *Al-'Adawiyyah al-Mufarradah*, karya Galen
- Intisari separuh kedua dari kitab *Hîlah al-Bur'*, karya Galen
- Kitab *Tahâfut at-Tahâfut*, merupakan tanggapan terhadap kitab *Tahâfut al-Falâsifah*, karya al-Ghazâlî

- Kitab *Minhâj al-Adillah,* di bidang teologi (*'ilm al-ushûl*)
- Kitab kecil berjudul *Fashl al-Maqâl fî-mâ bayna al-Hikmah wa asy-Syarî'ah min al-Ittishâl*
- *Al-Masâ'il al-Muhimmah,* tanggapan atas kitab *Al-Burhân,* karya Aristoteles
- Interpretasi kitab *Al-Qiyâs,* karya Aristoteles
- Makalah tentang *Al-'Aql*
- Makalah tentang *Al-Qiyâs*
- Kitab yang membedah apakah akal yang ada pada diri kita, yang dikategorikan *Al-Hayûlâni* (materi pertama) dapat merasionalisasi bentuk-bentuk lain yang terpisah, atau tidak? Kitab tersebut diminta dan dijanjikan pembahasannya oleh Aristoteles dalam kitab *An-Nafs*
- Makalah tentang keyakinan kaum nomaden (Aristotelesian, filosof parepatetik) dan keyakinan (ahli teologi) seputar proses kejadian kosmos.
- Makalah epistemologi mantik versi Abû Nashr dan Aristoteles di dalam kitab masing-masing
- Makalah tentang bersatunya akal yang terpisah dengan manusia
- Makalah lain dengan topik yang sama
- Kajian buku *Al-Kulliyyât* bersama Abû Bakr ibn Thufayl
- Kitab yang membahas tentang ilmu-ilmu ketuhanan dalam kitab *Asy-Syifâ',* karya Ibn Sînâ.
- Tulisan seputar masalah waktu.
- Makalah menanggapi *subhât* yang dilontarkan, oleh orang-orang yang kontra dengan ahli filsafat dan pembuktiannya tentang wujud materi pertama, serta justifikasi terhadap pembuktian Aristoteles sebagai pembuktian yang paling benar.
- Tanggapan atas Abû Alî ibn Sînâ seputar pembagian eksistensi yang mencakup; (1) mungkin absolut (*mumkin 'alâ l-ithlâq*), (2) mungkin relatif (*mumkin bi dzâti-hi, wâjib bi ghayri-hi*), dan (3) *wâjib bi adz-dzât*
- Makalah tentang temperamen (*mizâj*)
- Masalah seputar sakit demam
- Masalah tentang hikmah
- Makalah tentang gerakan bintang (*harakah al-falak*)

- Tulisan seputar keberatan-keberatan Abû Nashr atas Aristoteles terhadap kitab *al-Burhân* yang meliputi sistematika, aturan, pembuktian, dan pembatasan masalah
- Makalah tentang antitoksin (*at-tiryâq*)[4] ◘

Tahâfut al-Tahâfut

Buku yang kami sajikan ke hadapan sidang pembaca kali ini berjudul *Tahâfut at-Tahâfut*. Pemberian judul seperti ini tidak hanya sebatas sebagai identitas, namun di sisi lain juga menunjukkan tema sentral yang berkembang dalam pembahasan, dan motif-motif apa yang mendorong penulisannya. Sebelumnya, al-Ghazâlî telah menyusun sebuah kitab yang diduga kuat telah ditolak oleh kalangan ahli filsafat. Sebuah pukulan telak yang tidak pernah dilontarkan filosof Timur sebelum ini. Kitab tersebut diberi judul *Tahâfut al-Falâsifah*. Kandungannya mengekspos secara luas kerancuan pola pikir kaum filosof. Dengan hanya membaca judul buku atau mendengarnya, seseorang pasti sudah dapat menerka, bila buku tersebut membeberkan panjang lebar seputar kesalahan-kesalahan para filosof.

***

Al-Ghazâlî sengaja memilih kata "kerancuan", seperti yang telah dinyatakannya pada mukadimah pertama, dengan tujuan, "ingin mendeskripsikan kontradiksi dan kerancuan pemikiran di antara para filosof terkemuka".[5]

Kata "tahâfut" yang disandarkan (*mudlâf*) kepada kata "al-falâsifah" bermakna "kerancuan". Maksudnya, kerancuan para filosof, yaitu kerancuan pemikiran mereka serta kontradiksi yang terjadi. Kiranya, kata ini adalah kata yang tepat untuk melukiskan betapa lemah dan rendah daya nalar kaum filosof itu—demikian yang tampaknya diinginkan al-Ghazâlî. Dengan

memberikan predikat semacam ini, maka al-Ghazâlî dapat dikatakan sebagai seorang yang paling keras dan kejam terhadap para filosof.

***

Saat Ibn Rusyd hendak membela mereka, ia berusaha mencari kata yang tidak kalah pedas. Sayang, saat itu ia tidak menemukan jalan ke arah itu, sementara istilah "kerancuan" terlanjur dipilih al-Ghazâlî untuk judul bukunya yang melukiskan kelemahan dan kekurangan mereka. Maka, Ibn Rusyd pun menggunakan istilah serupa, yaitu "kerancuan". Untung saja, Ibn Rusyd tidak menyandarkan kata tersebut pada "al-Ghazâlî", dan bila hal ini dilakukan, maka kitabnya pasti akan diberi judul "Tahâfut al-Ghazâlî", sebagaimana al-Ghazâlî memberi judul bukunya *Tahâfut al-Falâsifah*. Sebab pemberian nama seperti itu terkadang mengidentifikasi kerancuan pada beberapa sisi pemikirannya. Sebagaimana al-Ghazâlî menggunakan *Tahâfut al-Falâsifah*, yang memaparkan kerancuan pemikiran mereka pada beberapa masalah ketuhanan dan kosmologi, bukan pada bagian keduanya secara keseluruhan, dan juga bukan pada beberapa disiplin lainnya. Hal tersebut sudah sangat jelas termaktub dalam mukadimah *Maqâshid al-Falâsifah*

***

Sekelompok orang melupakan hal itu, dan mereka menganggap al-Ghazâlî telah menyerang pola pikir logika yang tidak ia suka. Oleh karena itu, mereka terpancing dengan pernyataan kelompok lain, bahwa al-Ghazâlî telah menolak keras semua pemikiran para filosof. Suatu penolakan yang tidak pernah dilakukan masyarakat Timur sebelumnya.

Ironisnya, sampai era kita sekarang, setelah proses pencetakan kitab bisa dilakukan dengan sangat mudah, dan kitab-kitab semakin mudah didapat, serta dikaji oleh kalangan luas, mereka yang secara prestisius menyandang gelar ilmuwan ternyata belum bisa mengerti substansi seperti ini. Dan pada akhirnya, mereka tertarik pada sebuah proses bahwa Islam—versi al-Ghazâlî—membenci dan memerangi filsafat. Menurut kami, masalah ini—bagi orang-orang yang memiliki *impetus* untuk mencari hakikat persoalan—sudah menjadi sangat jelas, tanpa membutuhkan keterangan yang berlebih.

***

Berdasar pertimbangan itulah, maka Ibn Rusyd tidak ingin memberi judul kitabnya "Tahâfut al-Ghazâlî", sebab judul semacam ini mengindikasikan kerancuan beberapa pemikiran al-Ghazâlî. Padahal sebagian kerancuan al-Ghazâlî, bukanlah sesuatu yang mendapat perlawanan dari para filosof. Meskipun andai Ibn Rusyd memberikan judul "Tahâfut al-Ghazâlî" pada kitabnya, hal itu masih dapat dimengerti, mengingat ia ingin memperlakukan para filosof secara adil, atas serangan yang dilakukan al-Ghazâlî terhadap mereka. Akan tetapi, seharusnya kata "kerancuan" dinisbatkan kepada pemikiran-pemikiran yang termaktub dalam *Tahâfut al-Falâsifah*, yang disinyalir telah menghantam telak pemikiran para filosof. Barangkali kalimat yang mungkin cocok dan proporsional, untuk mengekspresikan maksud tersebut adalah "*Tahâfut Kitâb al-Ghazâlî al-Musammâ Tahâfut al-Falâsifah*" (Kerancuan Kitab al-Ghazâlî yang Berjudul Kerancuan para Filosof), yang kemudian diringkas menjadi *Tahâfut at-Tahâfut* (Kerancuan dalam Kerancuan).

***

Alasan al-Ghazâlî memberikan judul *Tahâfut al-Falâsifah* atas buku yang ditulisnya, adalah seluruh kandungan buku tersebut memaparkan kerancuan-kerancuan berpikir para filosof—dalam pandangan al-Ghazâlî. Demikian juga Ibn Rusyd, keputusannya dalam memberi judul *Tahâfut at-Tahâfut*, dikarenakan keseluruhan buku—yang kini ada di tangan pembaca—memang mengupas seputar kerancuan berpikir, yang oleh Ibn Rusyd dianggap telah menyangkal pemikiran para filosof.

Jadi, meskipun dari kedua judul kitab tersebut telah mengindikasikan meletusnya api peperangan antara al-Ghazâlî di satu sisi, dan Ibn Rusyd, yang mewakili para filosof di sisi lain, namun sebenarnya itu hanyalah bunyi terompet pertanda perang. Adapun perang yang sebenarnya adalah, perang ide, gagasan, nalar dan pemikiran, serta perang bukti-bukti. Inilah yang dapat ditelusuri pada ruas-ruas kedua kitab tersebut.

***

Dengan antusiasme yang sama, saya ingin turun ke kancah peperangan di antara keduanya. Atau dengan kata lain, saya ingin berdiri di antara keduanya, dan sebisa mungkin melerai pertikaian, memvonis

yang benar dari yang salah. Di samping itu, saya juga akan meleburkan sebab-sebab pemicu meletusnya api peperangan, sebagaimana pernah saya lakukan dalam pembahasan yang diajukan untuk dua bagian; alam dan ketuhanan, dari kitab *Al-Isyârât wa Tanbîhât* yang ditulis Ibn Sînâ.

Saya tidak menganggap diri saya "lebih", hingga bersedia memainkan peran semacam ini di antara dua tokoh sekaliber Ibn Rusyd dan al-Ghazâlî. Sebab, filsafat tidaklah tergantung pada nama ataupun masa. Saya pernah mempelajarinya dengan berbekal ruh seorang pelajar pencari hakikat kebenaran, dan dengan ikhlas menempuh segala onak dan duri yang menghadang, hingga benar-benar mengerti. Oleh karena itu, saya tidak merelakan diri bertaklid, karena telah menangkap titik-titik kelemahan pemikiran tokoh-tokoh terkemuka, kemudian saya sajikan seperti yang tertulis di dalam mukadimah kitab *Mîzân al-`Amal*, karya al-Ghazâlî.

***

Dengan sekali membaca kitab *Tahâfut at-Tahâfut*, dan setelah membaca kitab *Tahâfut al-Falâsifah* berulang kali, maka tampak jelas bagi saya adanya peluang untuk *urun rembug* di antara dua tokoh tersebut. Oleh karena semakin banyak yang dapat saya tangkap, dan terasa semakin penting, maka semakin kuat pula motivasi saya untuk menyusun pembahasan tersendiri. Insya Allah, saya tidak akan melupakan identifikasi masalah-masalah itu dalam pembahasan berikut ini. ◘

(header) SULAYMÂN DUNYÂ

Sarkasme Mutual antara Al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd

Sarkasme bukanlah filsafat, juga bukan salah satu corak dari pelbagai corak filsafat yang ada, walau hanya sebatas metafora (*majâz*). Meskipun demikian, kenyataannya dua tokoh filsafat ini terjebak di dalamnya.

Pada bagian awal telah dipaparkan, bahwa terdapat isyarat penamaan kitab masing-masing yang mengidentifikasi hal semacam itu. Al-Ghazâlî merupakan orang pertama kali yang menulis buku dengan judul yang sangat tendensius. Kitab-kitab yang ditulis al-Ghazâlî pun sarat dengan pernyataan-pernyataan yang sulit dilukiskan, misalnya, "...apa yang kalian klaim sebagai "wisdom", sebenarnya adalah kesesatan yang amat nyata. Hal itu tidak ubahnya hikayat seseorang tentang bunga tidur; sungguh melukiskan buruk perangainya. Atau, kalau dikaitkan dengan persoalan fikih yang banyak mengandung asumsi (*takhmînât*), niscaya ia dianggap sebagai kebohongan yang berlebih-lebihan."[6] Hal ini terdapat dalam topik pembahasan tentang eksistensi pertama, yang bersumber dari Tuhan, dan berkembangnya tiga eksistensi lain yang bersumber dari eksistensi pertama tersebut, dengan asumsi ia memiliki tiga dimensi. (Baca lengkap pembahasan yang ada!)

Al-Ghazâlî juga menyatakan, "Manakala disodorkan kepada mereka persoalan-persoalan yang membutuhkan *hujjah*, mayoritas alasan dan dalil yang mereka pergunakan bersifat promotif dan atraktif. Kata mereka, "ilmu ketuhanan itu samar dan tidak jelas. Ilmu tersebut merupa-

kan cabang ilmu tertinggi yang dapat dicapai dengan penalaran. Dan tidak ada cara untuk mengetahui jawaban dari persoalan-persoalan tersebut, kecuali dengan mengetengahkan matematika dan logika."

Adapun orang yang mengikuti jejak kekufuran mereka, andai timbul persoalan pada mazhab yang dianutnya, ternyata ia masih berbaik sangka dan berkata, "Tidak meragukan lagi bila ilmu mereka benar-benar sempurna. Hanya saja saya merasa kesulitan untuk memahami, sebab saya tidaklah menguasai matematika dan logika."[7]

Al-Ghazâlî berkata, "Biarlah orang tahu, bahwa mendalami hikayat para filosof hanya akan membuang-buang waktu, sebab episodenya terlalu panjang."[8] Ia juga mengomentari Al-Farâbî dan Ibn Sînâ, "Sesungguhnya di antara filosof muslim yang paling jeli dan teliti dalam melakukan penukilan dan *tahqîq* adalah al-Farâbî, Abû Nashr dan Ibn Sînâ. Kita pun cukup merasa puas atas bantahan dan apa yang dianggap benar oleh mereka, dibanding pemikiran-pemikiran mereka yang lebur dalam kesesatan."

***

Masih banyak lagi pernyataan-pernyataan al-Ghazâlî yang senada dengan ini, dan dilahap habis orang yang membaca kitabnya. Sebagian di antara mereka tidak menerima, sebab tidak ingin membiarkan ilmu diracuni sarkasme, dan membiarkan ulama melampaui batas. Mereka memang memiliki hak untuk bersikap demikian. Tetapi pendapat yang mengatakan, bahwa miliu yang melingkupinya—berbarengan dengan hilangnya kepercayaan kalangan umum (*jumhûr*) kepada para filosof—telah merasionalkan *tasynî'* (menjelek-jelekkan) para filosof. Kepercayaan yang diberikan *jumhûr* kepada para filosof, ternyata telah merusak dirinya sendiri dan melepaskan keyakinan agamanya yang suci. Mereka berasumsi bahwa para filosof tidak melakukan kesalahan sehingga ia mengikuti penyimpangan dan penyelewengan mereka. *Alhasil*, semakin marak munculnya anarkhisme ideologis dan *chaos* pemikiran manusia, hingga terjerumus dalam bias seperti yang terjadi di era kita sekarang ini. Sebagai akibat dari arus pemikiran negatif yang terus datang bertubi-tubi, untuk menghancur-leburkan beberapa negara muslim di sana-sini, membuat umat manusia melepaskan ikatan-ikatan *fadlîlah* dan tergiring pada dunia yang permisif.

Dalam hal ini al-Ghazâlî berkata dalam sambutannya di kitab *Tahâfut al-Falâsifah*, "...*Ammâ ba`d*. Saya menengarai sekelompok orang yang mengaku memiliki kecerdasan dan intelegensi yang lebih di antara para pemikir. Mereka menolak tugas-tugas *ubudiah* (peribadatan) yang dibebankan Islam dan meremehkan syiar-syiar agama baik berupa salat, maupun menahan diri dari hal-hal yang dilarang. Di samping itu, mereka juga menganggap enteng bentuk-bentuk ibadah yang diajarkan agama. Mereka tidak lagi berpegang pada pilar-pilar agama, dan berbalik mengikuti kelompok yang berpaling dari jalan Allah. Di akhirat kelak, mereka tergolong orang-orang kafir. Tiada lain yang menyebabkan kekufuran mereka selain mengimitasi teman (*taqlîd ilfî*) seperti meniru Yahudi dan Nasrani. Generasi mereka jelas-jelas berjalan di luar rel agama Islam, meskipun Islam sebenarnya merupakan jalan yang ditempuh oleh nenek moyang mereka. Di samping itu juga, beberapa pemikiran yang melenceng dari kebenaran, karena terpengaruh oleh kemilau imajinasi yang tak ubahnya sinar fatamorgana, sebagaimana terjadi pada sekelompok pemikir *ahl al-bid`ah* dalam membahas persoalan akidah dan ideologi.

***

Di antara penyebab kekufuran itu adalah, karena mereka terpesona oleh nama-nama besar seperti Socrates, Plato, Aristoteles, dan tokoh-tokoh lain, serta beberapa kelompok lain yang mengikuti jejak mereka; mengagungkan pemikiran mereka; menyanjung kaidah-kaidah dasar (*ushûl*) yang dianut mereka; memuji kemampuan mereka di bidang ilmu hitung, logika, kosmologi, teologi, dan kesewenang-wenangan. Mereka menyatakan secara transparan, tentang sesuatu yang sangat riskan karena merasa diri memiliki otoritas. Juga sejarah hidup mereka yang menyatakan, bahwa dengan akal jenius dan naluri tajam yang dimiliki, mereka mengingkari syariat dan ajaran-ajaran agama bahkan menganggapnya sebagai tipu daya.

Saat itu, semua orang mengetuk gendang telinga mereka, dan pada saat yang bersamaan ideologi kaum filosof mulai mempengaruhi hati mereka. Maka, mulailah mereka berhias diri dengan akidah yang kufur, bergabûng mengikuti jejak langkah mereka, karena mereka anggap kaum filosof sebagai "kumpulan para penyandang keutamaan (*ghumâr al-fudlalâ`*)". Hubungan mereka terhadap masyarakat amat luas, namun terhadap

rakyat jelata terputus, bahkan agama yang dibawa nenek moyang mereka pun ditolak kebenarannya. Mereka menganggap fleksibilitas dalam keinginan mengikuti (*taqlîd*) kebenaran, kemudian berubah mengikuti kebatilan, memiliki nilai estetika tersendiri. Mereka lupa, bahwa sikap tidak konsisten, yang terekspresikan dalam keputusannya berpindah dari satu taklid ke taklid lain merupakan sebuah pelanggaran dan kegilaan.

***

Adakah derajat yang lebih rendah di bumi ini daripada orang yang semula bertatahkan kebenaran, kemudian menerima kebatilan dan membenarkannya, tanpa melakukan verifikasi maupun *crosscheck*? Orang bodoh di kalangan awam bisa terlepas dari sumber malapetaka ini, sebab mereka tidak memiliki kecondongan mengikuti kaum yang sesat. Jika demikian, kebodohan lebih menjamin keselamatan daripada kecerdasan. Dan, orang yang buta akan lebih selamat dari pada orang yang melihat.

***

Ketika saya melihat akar kebodohan itu tertancap kuat pada diri mereka yang pandai, saya tergerak untuk bangkit menulis buku ini. Hal ini sebagai tanggapan bagi para filosof terdahulu, yang memaparkan kerancuan ideologi dan kontradiksi pernyataan-pernyataan mereka yang berkaitan dengan masalah ketuhanan, dan mengupas tuntas aib serta kejelekan mazhab mereka. Mereka seharusnya menjadi contoh kaum intelektual dan masyarakat secara umum.

***

Hal ini didasarkan atas sejarah hidup mazhab mereka yang dipaparkan secara proporsional, dalam rangka mencari kejelasan tentang penyimpangan dari agama atas iman kepada Allah dan hari akhir. Beberapa kontradiksi tersebut merujuk secara detail pada hal-hal di luar dua kutub ini yang menjadi alasan diutusnya para nabi yang dibekali mukjizat.

***

Tidak ada yang mengingkari keduanya, kecuali segelintir orang yang akalnya terbalik dan berpandangan kontradiktif, yang tidak terlalu berarti dan mendapat perhatian di kalangan kaum pemikir, serta tidak

dianggap, kecuali sebagai golongan setan dan kelompok orang-orang pandir. Hal itu bertujuan untuk mencegah akibat buruk dari anggapan seseorang yang berhias kekufuran. Juga untuk mereka yang menganggap dirinya terbaik, paling brilian dari otoritas nalar yang dimiliki para tokoh filsafat terkemuka. Oleh karena itu, mereka terbebas dari penyelewengan serta penyimpangan ajaran agama. Dan mereka akan tetap beriman kepada Allah serta mempercayai utusan-utusan-Nya.

***

Kita akan menyingkap semua gemerlap khayalan dan kebatilan yang telah menipu mereka. Kita juga akan jelaskan, bahwa hal itu adalah keterpurukan, walaupun tampak laksana keberhasilan. Hanya Allah jualah yang memberi taufik.

***

Diakui atau tidak, kitab *Tahâfut al-Falâsifah* jauh lebih banyak beredar dibanding *Tahâfut at-Tahâfut*. Dengan demikian, tidak dapat disangkal lagi bahwa al-Ghazâlî, dengan kitabnya tersebut, telah menikam para filosof. Telah tertanam kuat di dalam benak banyak orang, bahwa al-Ghazâlî telah mengotori kemuliaan ilmu dengan sesuatu yang sama sekali bukan bagiannya, yaitu dengan mencaci-maki para filosof, termasuk orang-orang yang terpukau oleh tipu daya mereka. Semoga mereka tidak tahu pokok permasalahan dan motivasi yang mendorong penulisan buku tersebut, disebabkan karena tidak adanya penguasaan dan pemahaman mereka terhadap lingkungan yang melingkupi kitab tersebut.

Masih terekam kuat dalam memori mereka, bahwa hanya al-Ghazâlî dan hanya dia satu-satunya, yang berani melakukan hal itu. Saya akan menghadirkan contoh-contoh yang dikemukakan Ibn Rusyd terhadap al-Ghazâlî dalam kitab *Tahâfut at-Tahâfut*.

***

Menanggapi pernyataan, "Apa yang mereka anggap sebagai sebuah 'kebajikan' (*wisdom, tahakkumah*), sebenarnya adalah kesesatan yang nyata..."[9], maka Ibn Rusyd berkata, "Tidak jauh berbeda dalam mendeskripsikan hal semacam itu terhadap kaum pandai maupun cendekia, kepada kaum awam ataupun orang-orang tertentu, sebagaimana dideskripsikan kepada mereka

tentang ciptaannya. Pencipta jika mengeluarkan banyak sifat dari produksi yang dihasilkannya, dan mampu mendatangkan perbuatan-perbuatan yang spektakuler, ternyata banyak orang masih mencemoohnya, mereka menganggapnya sebagai *mubarsamîn*[10] (secara harfiah: orang yang menderita radang selaput dada). Padahal, sebenarnya merekalah yang tergolong pemikir yang *mubarsamîn*, serta ulama yang bodoh.[11]"

***

Tentang bagaimana ilmu Allah SWT., Ibn Rusyd menanggapi sebagai berikut:

"Membicarakan tentang ilmu Allah SWT., apakah *bi dzâti-hi am ghayri-hi* (dengan dzat-Nya atau lain-Nya), mengapa haram diperdebatkan dan mengikuti ketentuan-ketentuan kitab suci? Sesungguhnya pemahaman umat tidaklah mungkin dapat diraih dalam tempo sesingkat itu, tetapi jika mereka melakukan hal seperti itu, rusaklah makna ketuhanan (*ilâhiyyah*) menurut mereka. Oleh karenanya, mendalami ilmu ini diharamkan atas mereka. Sebab, cukup akan memberikan kebahagiaan, jika mereka memahami-Nya sesuai kemampuan yang ada.

Oleh karenanya, agama yang tujuan utamanya mengajari umat manusia tidak pernah merasa puas memahamkan apa yang ada pada Allah SWT., dengan menjadikan apa yang ada pada seseorang sebagai perantara atau instrumen (*wasîlah*). Allah berfirman, "*Lima ta`budu mâ lâ yasma`u wa lâ yubshiru wa lâ yughnî `an-ka syay`â* (Mengapa kamu menyembah sesuatu yang tidak mendengar dan tidak melihat serta tidak mencukupimu)". Bahkan jika terpaksa,[12] terkadang memahamkan sebuah makna yang ada pada-Nya dengan menjadikan anggota tubuh manusia dengan perumpamaan. Dia berfirman, "*a-wa-lam yaraw annâ khalaq-nâ la-hum min-mâ `amilat aydînâ an`âman fa-hum la-hâ mâlikûn* (Apakah mereka tidak melihat, bahwa telah Kami ciptakan dengan Tangan Kami sendiri binatang ternak bagi mereka, dan mereka yang memiliki binatang ternak itu)". Dia juga berfirman, "*khalaq-tu bi yaday-ya* (Kuciptakan dengan kedua tangan-Ku)".

Hal-hal semacam ini hanya menjadi otoritas kaum ulama yang menguasai ilmu dan diberi oleh Allah kemampuan menggali kebenaran. Oleh karena itu, maka tidak musti ada di sembarang kitab, kecuali di dalam *al-kutub al maudlû'ah 'alâ ath-tharîq al-burhânî* (kitab-kitab yang disusun

menurut sistematika pembuktian), yang harus dibaca secara berurutan, dan apabila dipadu dengan ilmu lain tentu tidak memerlukan kajian ulang, jika yang bersangkutan memang benar-benar memiliki fitrah yang unggul (*fâ'iqah*). Namun, kenyataannya sedikit sekali orang yang memiliki fitrah semacam itu.[13]

***

Membicarakan hal semacam ini dengan masyarakat luas, tidak ubahnya menuangkan racun ke dalam tubuh banyak binatang. Racun, sebenarnya hanyalah sebuah nisbat. Terkadang ia benar-benar menjadi racun bagi seekor binatang, tetapi merupakan makanan yang enak disantap bagi binatang yang lain.

***

Begitu pula perihal pandangan dan pendapat bagi manusia, yang bisa jadi merupakan racun bagi sekelompok manusia, tetapi menjadi hidangan lezat bagi kelompok yang lain.

Maka, siapa saja yang menganggap pandangan itu cocok dan sesuai bagi seluruh kelompok manusia, berarti ia mendudukkan pandangan tersebut sejajar dengan makanan bagi mereka. Begitu pula sebaliknya, jika pandangan tersebut menjadi terlarang bagi pemiliknya, berarti ia telah menjadi racun bagi mereka. Padahal kenyataannya tidak demikian, ia bisa menjadi racun bagi sekelompok orang, tetapi acapkali juga menjadi makanan bagi kelompok yang lain.

Maka, barangsiapa menuangkan racun itu kepada orang yang memang menganggap hal itu sebagai racun, maka baginya hukuman, jika menurut yang lain, hal itu adalah makanan. Dan barangsiapa menjauhkan racun dari orang yang layak menikmati makanan hingga ia meninggal, baginya pulalah hukuman ditimpakan. Atas dasar itu, hendaknya pokok persoalan dipahami dari sisi ini.

***

Akan tetapi, jika seorang yang nakal[14] dan bodoh[15] berlebihan dalam memberi racun sebagai makanan, tentulah tugas seorang dokter untuk mencarikan terapi penyembuhannya. Oleh karenanya, kita menganggap

boleh mengangkat tema persoalan tersebut dalam kitab ini. Jika tidak, tentu kita menganggapnya sebagai dosa besar atau kerusakan terbesar di muka bumi ini. Dan hukuman bagi pelaku kerusakan jelas tercantum dalam syariat agama.

***

Apabila tidak ada alternatif lain dari persoalan ini, maka kita nyatakan hal itu sesuai *power of speech* (*quwwah al-kalâm*) pada topik ini, terhadap orang yang tidak maju, sehingga ia mau berlatih sebelum melihat persoalan ini secara jernih....[16]

***

Begitulah, Ibn Rusyd memvonis al-Ghazâlî, sebagai sosok yang nakal dan bodoh. Menurutnya, al-Ghazâlî berdosa karena telah membicarakan persoalan yang tidak layak disampaikan kepada umum dalam *Tahâfut al-Falâsifah* sebab yang demikian justru hanya akan merusak mereka. Mustinya hal-hal semacam itu dijaga, dieksplorasi secara terbatas pada orang-orang tertentu, seperti masalah ilmu Allah SWT. Apakah ia semata komplemen bagi dzat-Nya, atau ilmu tersebut adalah Dzat itu sendiri?

***

Namun menurut saya, yang justru terasa aneh adalah karena baik Ibn Rusyd maupun al-Ghazâlî, keduanya menyepakati *manhaj* yang ditempuh Ibn Rusyd, bahwa pikiran adalah makanan bagi ruh. Sebagaimana buah dan biji-bijian adalah makanan bagi tubuh. Terkadang, apa yang menjadi makanan bagi seseorang, ternyata menjadi racun mematikan bagi yang lain. Begitu pula pemikiran, bisa jadi ia merupakan keniscayaan bagi seseorang, tetapi terkadang memicu kerusakan pada yang lain.

Ibn Rusyd mengatakan, "Barangsiapa melarang berpikir bagi ahlinya, berarti ia telah mendudukkan makanan sebagai racun bagi seluruh manusia". Ia juga berkata, "Barangsiapa meminumkan racun kepada seseorang yang berhak, baginyalah hukuman ditimpakan". Maka, al-Ghazâlî bertamsil dengan kata-kata penyair, "Siapa memberikan ilmu pada si bodoh, sia-sia. Siapa melarang ilmu pada yang wajib, aniaya".

Al-Ghazâlî juga berkata, "Memerdekakan orang bebas sama artinya menguburkan orang yang terpenjara." Al-Ghazâlî pula yang kerapkali

menggembar-gemborkan *atsar* di banyak bagian dari kitabnya, "Ajaklah manusia bicara sesuai kemampuan akal mereka. Apakah kalian ingin membohongi Allah dan rasul-Nya?"

Selain itu, dalam kitab *Al-Qishtâsh al-Mustaqîm*,[17] ia menyatakan bahwa manusia terbagi menjadi tiga jenis; Pertama, umum, yaitu mereka yang tidak berilmu dan tergolong *ahl as-salâmah*. Kedua, khusus, yaitu mereka kaum cerdik cendekia dan pemikir. Kemudian, di antara keduanya terlahir mereka yang tergolong *ahl al-jidâl* (provokator).

***

Terhadap orang-orang khusus tersebut, saya menangani dan ingin memberitahu mereka *al-mawâzin al-qisth* (timbangan yang adil), serta cara-cara beroperasi yang tidak menimbulkan konflik dan perbedaan pandangan di antara mereka. Kaum yang demikian itu memiliki tiga sifat:

- pertama, watak efektif dan intelegensi yang kuat. Ini adalah sifat alami yang tidak dapat dicari.
- kedua, terbebas dari taklid dan fanatisme pada suatu mazhab tertentu. Sesungguhnya pelaku taklid tidak pernah mau mendengar. Dan orang bodoh, meskipun sering mendengar, tetapi tidak pernah mau mengerti.
- ketiga, keyakinan bahwa dirinya tergolong ahli pikir dengan penuh pertimbangan.

***

Sedangkan yang tergolong tidak berilmu, mereka yang tidak memiliki kecerdasan untuk memiliki hakikat kebenaran. Yang demikian, saya mengajak mereka kepada Allah dengan *maw'idhah* (nasihat), sebagaimana saya mengajak kaum cerdik cendekia dengan *hikmah* (kebijaksanaan) dan mengajak provokator dengan *jidâl* (debat).

Tiga metode tersebut terangkum dalam firman Allah SWT., *"ud'u ilâ sabîli rabbi-ka bi al-hikmah wa al-maw'idhah al-hasanah wa jâdil-hum bi al-latî hiya ahsan* (Serulah ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan nasihat yang baik, serta bantahlah mereka dengan cara sebaik mungkin)".

Dengan demikian, jelas diketahui bahwa objek dakwah dengan *hikmah* adalah sebuah komunitas tertentu, sama seperti objek dari kedua metode yang lain.

Jika *hikmah* diberikan kepada *ahl al-maw'idhah* tentu akan berbahaya, tidak ubahnya seorang anak kecil yang masih menyusu diberi daging burung. Begitu pula apabila *mujâdalah* diterapkan pada *ahl al-hikmah*, pasti hanya akan menimbulkan rasa jijik, seperti tabiat orang dewasa saat melihat anak kecil menetek dari puting susu ibunya.

Meskipun metode *mujâdalah* telah diterapkan kepada *ahl al-jidâl*, tetapi kalau tidak dipergunakan dengan baik sebagaimana anjuran Alqur'an, yang demikian sama artinya dengan memberi roti gandum pada orang Badui, sementara mereka terbiasa hanya menikmati kurma. Atau, menyodorkan hidangan kurma pada masyarakat berbudaya, yang terbiasa dengan sajian roti gandum.

Ahl al-jidâl, sebenarnya merupakan komunitas yang memiliki kemampuan mengambil kesimpulan atas sesuatu yang lebih bermanfaat (*kiyâsah*) yang sedikit lebih tinggi derajatnya dari kaum awam. Namun, *kiyâsah* yang dimiliki mereka masih belum sempurna, meskipun fitrah mereka sempurna, tetapi batin mereka masih dikotori oleh fanatisme dan taklid.

Hal itulah yang menutup diri mereka meraih kebenaran. Sifat-sifat tersebut telah mengunci pintu hati untuk mengerti dan menulikan telinga mereka.

Namun, dengan kelembutan (*talaththuf*), saya akan mengajak mereka pada kebenaran. Kelembutan (*talaththuf*) yang dimaksud adalah ketiadaan sifat fanatik dan kasar, tetapi bersahabat dan ber-*mujâdalah* dengan cara-cara yang baik.

***

Terbukti dengan jelas dalam naskah ini, bahwa al-Ghazâlî memiliki pandangan yang sama dengan Ibn Rusyd, yaitu bahwa potensi yang ada pada masing-masing manusia berbeda-beda. Maka, tidak ada alternatif lain kecuali memberi mereka sesuatu yang sesuai dengan potensi diri yang mereka miliki.

Di samping itu, mereka yang dianggap oleh Ibn Rusyd sebagai jamaah *at-tharîq al-burhânî* tidaklah berbeda dengan mereka yang oleh al-Ghazâlî diklaim sebagai jamaah penegak *al-mawâzin al-qisth* (timbangan yang adil).

***

Al-Ghazâlî juga menyebutkan dalam kitab *Mîzân al-'Amal*, bahwa mazhab merupakan sebutan *hujahen* yang meliputi tiga tingkatan: Pertama, memiliki keangkuhan dan fanatisme pemikiran. Kedua, gemar belajar dan mendengarkan petunjuk. Ketiga, percaya bahwa nalar pada dirinya telah terbuka. Ketiga tingkatan mazhab di atas, masing-masing memiliki mazhab sendiri-sendiri.

Adapun mazhab, menurut tingkatan pertama, adalah *stereotipe* para orangtua dan nenek moyang, mazhab kaum guru dan masyarakat berkembang. Dan hal tersebut berbeda-beda, sesuai dengan daerah dan sang guru. Maka barangsiapa dilahirkan di daerah yang mayoritas penduduknya pengikut setia Muktazilah, atau Asy'ariyyah, atau Syaf'awiyyah atau Hanafiyyah, pastilah sejak kecil telah tertanam kuat dalam diri mereka fanatisme dan pembelaan terhadap mazhabnya, serta mencela mazhab lain. Selanjutnya ia disebut pengikut mazhab Asy'ariyyah, atau Mu'tazilah, atau Syaf'awiyyah, maupun Hanafiyyah. Artinya, ia memiliki fanatisme pada mazhab tersebut, yang pada tingkatan berikutnya berkembang menjadi fanatisme suku, etnis, dan golongan.

Mazhab kedua, mereka yang berbicara tentang memberikan petunjuk dan pengajaran. Yang demikian tidak hanya satu macam, melainkan beraneka ragam sesuai sang guru. Maka, masing-masing guru akan berpikir sesuai dengan pemahaman dirinya.

Jika sang *mustarsyid* telah datang mengajarkan, bahwa bukanlah Dzat Allah yang berada di suatu tempat, dan Dia tidaklah berada di dalam maupun di luar alam, serta tidak terikat dan terpisah dengan alam, maka tidak lama kemudian akan mengingkari wujud Allah dan mendustakan entitas-Nya. Maka, akan lebih baik apabila Allah dinyatakan bersemayam di atas *'arsy*, menerima ibadah para hamba-Nya dan memberikan kegembiraan kepada mereka berupa balasan ganjaran dan pahala. Dan jika memungkinkan untuk menyingkap *the real truth*, hendaknya ia melakukan itu. Oleh karena itu, dalam masalah ini, mazhab selalu berubah dan berbeda sesuai pemahaman.

Mazhab ketiga, yaitu yang diyakini oleh seseorang sebagai sebuah rahasia antara dirinya dengan Allah, yang tidak ada yang mengetahui selain Allah, dan tidak dibahas kecuali dengan teman sederajat dalam memahami dan mencari pengetahuan seperti yang diketahui Allah.

Dalam hal ini, seorang *mustarsyid* tentulah memiliki kematangan kognitif, tetapi dirinya belum dikuasai fanatisme ideologis yang diwariskan secara turun temurun. Dalam hatinya juga belum terwarnai oleh sesuatu yang tidak bisa lagi dihapus. Fanatisme semacam itu ibarat kertas yang tidak dapat dihilangkan, kecuali dengan menyobek atau membakar kertas itu sendiri.

Orang seperti ini berwatak buruk dan tipis harapan untuk dapat diperbaiki. Semua yang diucapkan kepadanya, jika berbeda dengan apa yang pernah ia dengar, tidak dapat melunakkan hatinya, bahkan sama sekali menolaknya. Meskipun ia mendengarkan dengan saksama, hingga memperoleh pemahaman, namun ia masih meragukan pemahamannya. Bagaimana jika ia tidak mengerti sama sekali?

Satu-satunya jalan menghadapi orang semacam ini adalah diam dan membiarkannya. Bukankah dia orang yang pertama binasa karena kesesatannya?

***

Beginilah membengkokkan penyifatan kelebihan seseorang yang potensial untuk menyingkap kebenaran, juga melencengkan celaan terhadap seseorang yang kontradiktif dengan sifat-sifatnya.

Dalam hal ini, al-Ghazâlî hampir senada dengan Ibn Rusyd, bahwa kebenaran hanya terletak pada orang-orang tertentu, dan merekalah yang dapat menyingkapnya. Selain mereka, hanya sedikit orang yang diberi kemampuan.

Kedua orang ini barangkali tidak ada perbedaan, kecuali pada satu bagian yang tercakup dalam *manhaj* ini, seperti yang diisyaratkan Ibn Rusyd dalam pernyataannya terdahulu, "Masalah ini khusus bagi para ulama yang memiliki otoritas dan diberi kemampuan oleh Allah untuk menyingkap hakikat kebenaran. Oleh karenanya, tidak musti ada dalam kitab, kecuali kitab yang disusun berdasarkan pembuktian. Kitab semacam itu perlu dibaca secara berurutan, dan setelah memperoleh ilmu lain, pasti banyak orang yang dapat menalarnya sesuai dengan cara-cara pembuktian."

***

Hal itu mengindikasikan Ibn Rusyd telah berulang kali menyatakan bahwa dalam mengkaji filsafat ketuhanan, perlu diintroduksi oleh kajian beberapa ilmu lain atas *tharîq al-burhân* (cara-cara pembuktian). Maksud Ibn Rusyd tersebut seperti yang diungkapkan para filosof yang ditentang, yaitu pendapat-pendapat mereka banyak disanggah olehnya dalam *Tahâfut al-Falâsifah*. Seperti pernyataannya, "Apabila mereka mendapat sanggahan, mayoritas argumen-argumen yang dikemukakan bersifat persuasif (*istidrâj*). Hal tersebut tampak dalam pernyataan mereka, "Sesungguhnya ilmu ketuhanan ini samar dan tidak jelas. Inilah ilmu tertinggi bagi pemahaman nalar. Dan dilema-dilema yang ada di sini tidak bisa ditemukan titik jawabnya, kecuali dengan bantuan matematika dan logika."

"Jika dilema-dilema itu disampaikan kepada orang-orang yang sealiran dan mengikuti kekufuran, pasti mereka tetap berbaik sangka dan berkata, 'Tidak meragukan apabila ilmu yang mereka miliki, sebenarnya dapat digunakan untuk memecahkan masalah-masalah tersebut. Namun, saya tidak mengetahuinya, karena saya tidak menguasai matematika dan logika'."

Kemudian al-Ghazâlî menyanggahnya dan berkata, "Adapun matematika, ia melihat dari sisi *al-kamm al-munfashil* (kualitas yang tidak mengalami perubahan sebagaimana dilambangkan dengan bilangan-bilangan asli (*integral numbers*). Maka, yang demikian itu tidak memiliki korelasi dengan masalah ketuhanan."

Sedangkan tentang *manthiq* (logika), al-Ghazâlî berkata, "Memang benar apa yang mereka katakan, bahwa logika dapat menghukumi dengan benar. Tetapi logika bukan hanya otoritas mereka. Pada dasarnya, dalam seni berbicara kata, ia disebut dialektika, kemudian diganti dengan *manthiq* (logika). Kita menyebutnya sebagi *kitâb al-jidâl* (seni berdebat) atau *madârik al-'uqûl* (kemampuan akal untuk mengetahui)."

Pertentangan dalam masalah ini akan melunak, apabila kita melihat persoalan *manthiq*, dianggap sebagai *bidâyah* (permulaan) masalah ketuhanan, namun bukan permulaan yang absolut. Maka, tidak mungkin orang akan belajar dan memahami *manthiq*, kecuali sudah menguasai banyak ilmu dan mengasah otaknya, dengan cara latihan-latihan atau lainnya.

***

Di titik inilah al-Ghazâlî bertemu dengan Ibn Rusyd. Keduanya sepakat, bahwa tidak semua orang dapat menyingkap masalah ketuhanan. Tetapi, mereka berselisih tentang ilmu Allah SWT. Apakah dengan Dzat-Nya atau selain-Nya."

Atas dasar itulah, kemudian al-Ghazâlî berinisiatif menyusun *Tahâfut al-Falâsifah*, dengan tujuan untuk menyerang para filosof dan menyanggah pemikiran-pemikiran mereka. Selanjutnya, giliran Ibn Rusyd yang angkat bicara dan menjelek-jelekkan, seperti termaktub dalam kutipan tadi.

***

Saya hampir tidak mengerti jalan pemikiran Ibn Rusyd dalam meng-*counter* tentang ilmu Allah. Ilmu ini terdapat dalam kitab yang tidak diakui keabsahannya, dan hanya bertujuan untuk mengapresiasikan ide, gagasan, dan nalarnya yang diklaim sebagai yang terbenar. Dalam hal ini, sebenarnya ia tidak menciptakan sesuatu yang baru, dan tidak mengangkat tema yang tidak pernah dipersoalkan secara kontroversial, serta tidak menyulut api peperangan yang dapat mengeruhkan air kehidupan yang jernih. Masalah semacam itu sudah ada sebelum al-Ghazâlî. Bahkan sebelum Ibn Sînâ, dan Ibn Rusyd. Mu'tazilah dan Ahlussunnah pernah memperdebatkan masalah seperti itu. Pendapat Mu'tazilah akhirnya banyak diadopsi oleh Ibn Sînâ, sebagaimana pendapat Ahlussunnah diadopsi oleh al-Ghazâlî untuk menyanggah Ibn Sînâ.

Sama seperti pendapat Mu'tazilah tentang sifat-sifat Allah, apakah itu merupakan buah pikiran otentik mereka, atau diadopsi dari pemikiran asing yang menyusup ke tengah-tengah lingkungan mereka. Dan yang pasti, saat itu tema tersebut menjadi sentral perbincangan, baik yang pro maupun yang kontra. Bersamaan dengan itulah, bermunculan pula pemikiran-pemikiran yang lain. Ada yang mengatakan, bahwa sifat merupakan pelengkap dzat. Ia memiliki entitas terpisah. Masing-masing sifat memiliki wujud yang menjadi komplemen bagi sifat yang lain, bahkan atas entitas dzat. Apabila *hijab* disingkap dari pandangan-pandangan kita, pasti kita dapat melihat sifat-sifat tersebut dengan kasat mata, sifat-sifat tersebut azali dan abadi.

Ada juga yang berkata, sifat-sifat tersebut tidak azali dan abadi. Ada juga yang berkata, bahwa sifat-sifat tersebut bukanlah dzat itu sendiri,

dan juga bukan selain dzat. Ada lagi yang berkata, tidak ada hal lain di sana kecuali dzat. Ada juga yang berkata, tidak ada hal lain di sana kecuali hal. Itulah yang disebut "alamiah dan qadariah".

***

Hal semacam itu telah cukup dikenal di seluruh wilayah Islam, seiring dengan semakin banyaknya diterbitkan buku-buku dan menjamurnya kajian-kajian, sebelum era al-Ghazâlî . Seperti, al-Imâm Abû Bakr Muhammad ibn Thayyib, ibn al-Bâqilânî yang wafat tahun 403 H, yaitu setengah abad sebelum lahirnya al-Ghazâlî. Salah satu kitab yang cukup populer saat itu adalah *At-Tamhîd*, mengupas masalah sifat-sifat Tuhan secara global. Dalam buku ini dipaparkan arah pandangan Ahlussunnah, bahwa sifat-sifat tersebut merupakan pelengkap bagi dzat.

Pendapat tersebut mendapat reaksi keras dari Mu'tazilah. Selanjutnya, mereka mengeluarkan statemen membantah pernyataan mereka dalam judul "Bab *kalâm* tentang sifat-sifat Tuhan", dalam pembahasan yang cukup panjang, sebagai berikut:

"Jika seseorang mempertanyakan mengapa Allah SWT., memiliki sifat hidup (*hayâh*), berilmu (*'ilm*), berkuasa (*qudrah*), mendengar (*samâ'*), melihat (*bashar*), berbicara (*kalâm*), dan berkehendak (*irâdah*)?"

Katakan padanya bahwa kita dikatakan hidup, berilmu, berkuasa, hanya jika kita benar-benar hidup, berilmu, berkuasa, dan berbicara, serta berkehendak, karena kita memiliki kehidupan, ilmu, kekuasaan, kata-kata, pendengaran, penglihatan, dan keinginan.

Seperti inilah faedah penisbatan sifat hidup, berilmu, berkuasa dan berkehendak kepada Allah SWT.. Hal itu mengindikasikan, bahwa di antara kita yang hidup tidak boleh menjadi hidup, berilmu, berkuasa dan berkehendak, jika tidak memiliki kehidupan, ilmu, maupun kekuasaan. Dan sifat-sifat tersebut tidak akan pernah ada, kecuali pada yang hidup, berilmu, dan berkuasa. Maka, sifat tersebut menjadi sebab (*'illah*) ia menjadi demikian, sebagaimana keniscayaan adanya perbuatan dan keinginan bagi pelaku (*fâ'il*) dan yang berkemauan (*murîd*). Jika sifat tersebut tidak ada, ia pun tidak disebut pelaku atau yang berkemauan.

Dengan demikian, merupakan keniscayaan apabila Allah memiliki sifat *hayâh, 'ilm, qudrah, irâdah, kalâm, samâ'* maupun *bashar*. Sebab, jika Dia

tidak memiliki sifat-sifat tersebut, mustahil ia disebut sebagai dzat yang hidup, berilmu, berkuasa, dan berkehendak, karena hukum akli yang meniscayakan adanya *'illah* (sebab), mustahil bisa tergapai tanpa adanya *'illah*, lebih-lebih ada sesuatu yang bertentangan. Karena yang demikian hanya akan mengeluarkannya dari lingkup *'illah al-hukm* (penyebab adanya hukum).[18]

Al-Imâm al-Bâqilânî menyebut pasal-pasal lain, memaparkan dimensi pandangan-pandangan lain untuk mengafirmasi masalah dalam pasal ini, yaitu komplementasi sifat-sifat Tuhan atas Dzat-Nya, persis seperti mazhab Ahlussunnah.

Tidak lama kemudian setelah membenarkan pandangan mereka, ia memaparkan pandangan pihak oposan dari kaum Mu'tazilah. Ia berkata dalam "Bab *kalâm* tentang *al-ahwâl* sesuai dengan mazhab Abû Hâsyim."

Setelah dalam pasal ini al-Bâqilânî mendiskusikan tema *al-ahwâl* yaitu salah satu dimensi dari interpretasi komplementasi sifat terhadap dzat Tuhan. Selanjutnya ia beralih kepada masalah ilmu Tuhan, yaitu masalah yang memicu konflik intensif pada Ibn Rusyd dengan melontarkan sarkasme terhadap al-Ghazâlî, yang ujung-ujungnya menuduhnya sebagai seorang yang nakal dan bodoh, karena telah menyulut api peperangan dalam kitabnya. Maka al-Bâqilânî berkomentar, "Mereka tidak ubahnya menafikan ilmu."

Ia juga berkata, "Dikatakan kepada Mu`tazilah, mengapa kalian mengingkari bahwa Allah SWT. berilmu yang menjadikan-Nya Mahatahu?" Mereka menjawab, "Sebab kalau Dia berilmu, tentulah Dia (bukan dzat) yang baru, dan bukan Tuhan yang memiliki kandungan hal; tidak terkait dengan *ma`lûmîn* (objek pengetahuan) secara terperinci, dan tentunya ada sebagai keniscayaan atau deduksi (*istidlâl*), serta memiliki kontrari yang menafikannya. Karena setiap ilmu yang kita rasionalisasikan, hanyalah milik seorang yang berilmu (*`âlim*) menurut bukti-bukti yang logis. Sedangkan, pengokohan ilmu pada selain yang kita sebutkan, adalah pernyataan yang tidak logis dan menyalahi kenyataan (*syâhid*) dan objek pengetahuan (*ma`qûl*). Hal semacam itu mutlak tidak benar." Katakan kepada mereka, "Mengapa kalian menganggap sebuah putusan yang berbeda dengan bukti dan realitas mustahil terjadi? Dan, bahwa bukti dan realitas adalah dalil atas apa yang kalian sifati?"

***

Dan dikatakan lagi kepada mereka, mengapa kalian menyangkal bahwa *hujjah* yang kalian kemukakan mengandung absurditas, wujud manusia tidak lain dari *nuthfah* (air mani)? Dan burung dari telur? Dan telur dari burung? Dan subjek yang memperlakukan *jism*? Karena hal itu lebih terakumulasi dari apa yang tidak ada dan terasionalisasikan dalam bukti, bahkan terjadi dalam kehidupan sehari-hari.

***

Kemudian dikatakan kepada mereka, "Mengapa kalian menyangkal *hujjah* yang kalian kemukakan, bahwa pencipta semesta ini Mahatahu itu tidak benar?" Karena dalam realitas dan opini, seseorang atau apa saja yang dikokohkan sebagai *'âlim* (berilmu), bukanlah apa-apa kecuali *jism* yang baru, memiliki kandungan sifat harmonis, dinamis, keniscayaan atau deduksi. Ia juga musti memiliki nurani dan kelembaban, serta meniscayakan Allah bukanlah entitas yang *mawjud*, sebab sesuatu yang dapat dirasionalisasikan tidak terlepas dari *jism*, atau substansi (*jawhar*), atau aksiden (*'ardl*).

Jika demikian pastilah mereka pura-pura tidak tahu dan meninggalkan tauhid.

***

Mereka mengatakan, *'illah* kualifikasi berilmu bukan seperti yang kalian deskripsikan, bukan pula batasannya, juga bukan makna keberilmuan-Nya sebagai *jism* yang memiliki nurani, kemampuan deduksi atau keniscayaan.

Katakan kepada mereka, juga bukan seperti yang kalian deskripsikan. Makna keberilmuan-Nya, bukan mengindikasikan Dia sebagai dzat yang temporal, sifat, absurditas keterkaitannya dengan objek pengetahuan, juga keniscayaan atau deduksi. Sebab yang demikian itu juga bisa dicapai oleh yang tidak berilmu sekalipun. Gerak tidak terkait dengan objek pengetahuan, terjadi melalui *kasb* (pencarian), dan ia tergolong sifat yang baru, yang tidak berilmu, bahkan tertutup jalan untuk meraih ilmu.

Maka, boleh saja meng-*itsbât* ilmu berbeda dengan apa yang kalian sebutkan, sebagaimana hal tersebut boleh terjadi pada apa saja dan yang berilmu.

***

Kemudian dikatakan pada mereka, "Jika kalian bertopang pada realitas, benar apa yang mereka nyatakan, bahwa Allah tergolong *'âlim,* karena Dia berilmu. Hal ini tidaklah bertentangan, sebab setiap *'âlim* di antara kita pasti memiliki ilmu, dan setiap yang memiliki ilmu, pasti orang yang *'âlim.*"

Tidak semua yang temporal merupakan sifat non *'âlim,* dan hal dalam hati, serta memiliki absurditas yang berhubungan dengan objek pengetahuan.

Jika kualifikasi *'âlim* boleh diberikan kepada yang tidak berilmu, meskipun hal tersebut bertentangan dengan akal pikiran, maka boleh juga meng-*itsbât* ilmu bukan sebagai sifat non *'âlim,* meskipun hal tersebut bertentangan dengan pengetahuan dalam realitas.

Dan jika mereka berkata, "Sifat-sifat ini menjadi syarat terbentuknya ilmu, bukan penyebab terbentuknya, dan juga bukan batasannya."

Katakan kepada mereka, "Mengapa kalian mengatakan demikian?" Mereka pasti menemukan jalan untuk mengoreksi.

Maka dikatakan kepada mereka, "Mengapa kalian mengingkari semua yang kita paparkan pada kalian, baik berupa syarat sebagai *'âlim,* makna pengkualifikasikannya dan sebab-sebabnya, dan dengan dalih bahwa kita tidak berpikir kecuali seperti itu.

***

Kemudian al-Bâqilânî berkata, "Di antara syubhât mereka yang lain." Jika mereka berkata, "Kalau benar Allah memiliki ilmu dan Dia senantiasa berilmu, wajiblah Dia sendiri menjadi *qadîm* (eternal). Dan kalau keduaduanya sama *qadîm,* pastilah keduanya tak ada berbeda. Ilmu menjadikan Tuhan hidup, berkuasa, juga berilmu. Dan ilmu menjadi sifat yang tidak hidup,[19] tidak berilmu, tidak berkuasa, dan tidak berdiri dengan sendirinya, karena sifat-sifatnya menyerupai Tuhan. Jika hal itu dianggap salah, maka tidak benar juga proposisi yang menyatakan Allah berilmu.

Dikatakan kepada mereka, "Yang pertama, mengapa adanya suatu sifat pada yang lain mengindikasikan dua hal sejenis?" Dalam hal itu, kita berbeda dengan kalian.

Kemudian dikatakan kepada mereka, "Jika benar apa yang kalian katakan, pasti hitam dan putih merupakan dua hal sejenis, karena persama-

an sifat, padahal keduanya berbeda bukan?" Pastilah mereka tidak berkutik.

***

Katakan pada mereka, "Apabila apa yang kalian utarakan merupakan suatu kepastian, berarti kalian tidak mengingkari apabila manusia ada karena ilmunya. Bukankah keduanya sama-sama merupakan sesuatu yang temporal?"

Apabila mereka berkata, "Temporal dalam pandangan kita bukanlah temporal untuk substansinya (*muhdits liafsi hi*). Tetapi temporal, tidak untuk substansinya, juga tidak untuk sebab-sebab yang ada. Apa yang kalian pertanyakan tidak perlu dijawab."

Katakan kepada mereka, "Berarti kalian juga tidak mengingkari bahwa setiap yang *qadîm* (eternal) pasti memiliki sifat eternalitas. Baik sifat maupun yang disifati, keduanya sama-sama menjadi eternal, bukan untuk substansinya juga bukan untuk sebab-sebab yang ada padanya. Tidakkah keduanya menjadi sama?"

Andai mereka berkata, "Sesuatu pasti menjadi eternal (*qadîm*) bagi substansinya, sebab substansinya tidak mengetahui kecuali sebagai sesuatu yang *qadîm*."

Katakan kepada mereka, "Dengan sendirinya katakan, bahwa hitam dan putih dua hal yang tidak berbeda, dua warna, dua sifat bagi substansi keduanya, sebab keduanya tidak mengetahui kecuali seperti itu."

"Katakanlah juga, bahwa salah satu di antara keduanya menjadi bagian dari yang lain, sebab substansinya tidak mengetahui kecuali sebagai satu kesatuan."

Jika mereka masih bersikukuh dengan pendapatnya, katakan, "Mengapa kalian mengingkari kepastian persamaan keduanya, jika masing-masing sama-sama lebur dalam sifat-sifat ini untuk substansi keduanya?" Mereka pasti tidak akan bisa berkutik.

Kalau mereka masih ngotot dan berkata, bahwa sifat-sifat ini hanya berlaku pada hitam dan putih, bukan bagi substansi keduanya, juga bukan bagi sebab-sebab yang menimpanya, serta ketidaktahuan substansi tersebut kecuali yang demikian. Maka katakan kepada mereka, "Apakah kalian juga mengingkari persamaan wujud yang *qadîm* berikut ilmu-Nya,

sebagai dua hal yang sama-sama eternal, sebab yang diketahui substansi keduanya memang demikian?"

***

Selanjutnya, al-Bâqilânî berkata, "Di antara subhat mereka yang lain;

jika mereka mengatakan, "Sebagai dalil, bahwa Allah tidak boleh menjadi Dzat yang Mahatahu karena ilmu. Sebab apabila Dia berilmu, pasti Dia bergantung pada cabang-cabang ilmu sebagaimana ketergantungan kita. Jika demikian, berarti ilmu Allah sama dengan ilmu yang kita miliki. Sebab, dua ilmu akan menjadi sejenis, bila memiliki ketergantungan yang sama pada satu objek ilmu dalam satu dimensi. Ketika kita mengatakan, bahwa ilmu Allah tidak sama dengan ilmu kita, pada saat yang bersamaan kita juga meyakini bahwa Allah tidaklah berilmu."

Katakan kepada mereka, "Mengapa kalian menyatakan bahwa ketergantungan pada satu objek dalam satu dimensi membuat dua ilmu sejenis? Apakah pernyataan kalian merupakan deduksi dari nalar dan pemikiran serta eksperimen? Atau, hanya bersifat impulsif estimatif?"

Jika mereka menjawab sebagai pemikiran impulsif, bantahlah mereka. Katakan bahwa teori persamaan tidak demikian.

Jika mereka menjawab sebagai deduksi dari nalar, tanyakanlah, "Nalar yang bagaimana?"

Apabila mereka menjawab, "Yaitu dalam perspektif ilmu manusia. Jika dua ilmu yang ada pada diri kita memiliki ketergantungan yang sama pada satu objek dalam satu dimensi, berarti dua ilmu tersebut sejenis."

Katakan kepada mereka, "Apa dalil yang memperkuat premis ini? Apakah kalian tidak mengingkari persamaan keduanya untuk sebab-sebab ini, melainkan untuk substansi keduanya semata?"

Padahal ia sudah mengetahui, bahwa suatu sifat tidak boleh disandangkan kepada salah satu dari keduanya, kecuali juga boleh disandangkan kepada yang lain. Dan, suatu sifat tidak diwajibkan bagi salah satu dari keduanya, kecuali juga diwajibkan bagi yang lain.

Teori mempersamakan ilmu Dzat yang eternal dengan ilmu makhluk yang temporal tidak dapat diterima.

***

Dikatakan kepada mereka, "Jika sisi persamaan ilmu ditinjau dari perspektif ketergantungannya pada satu hal dalam satu dimensi, berarti kehendak (*irâdah*) dan kemampuan (*qudrah*) merupakan dua sifat sejenis. Karena keduanya sama-sama memiliki ketergantungan pada satu hal dan dalam satu dimensi. Apabila pernyataan kita ini dianggap tidak benar, otomatis premis yang kalian percayai juga tidak dapat diterima."

Selanjutnya juga dikatakan kepada mereka, "*Hujjah* yang kalian kemukakan memastikan, bahwa jika Allah SWT. mengetahui diri-Nya dan dengan sendiri-Nya. Hal ini berarti substansi Allah sama dengan substansi ilmu kita, karena substansi tersebut terkait dengan ilmu, sebagaimana keterkaitan ilmu kita dengan substansi-Nya. Ketika premis tersebut tidak dianggap benar, berarti Allah tidak mengetahui dengan sendirinya."

Jika mereka berkata, "Kita tidak menyatakan bahwa Allah mengetahui banyak hal dengan sendiri-Nya, dan objek ilmu terkait dengan substansi-Nya. Kita hanya ingin menyatakan, bahwa Allah mengetahui semua itu. Hal ini tidak berarti berhubungan dengan substansi-Nya. Untuk mengungkapkan hal itu, kita mempergunakan statemen, bahwa Allah mengetahui dengan sendiri-Nya."

Katakanlah kepada mereka, "Begitu juga kita tidak ingin mengatakan bahwa Allah SWT. mengetahui banyak hal dengan substansi ilmu-Nya. Ilmu tersebut menjadi instrumen bagi-Nya, dan Dia terkait dengan objek ilmu sebagaimana keterkaitan tali-temali, atau antara satu jasad dengan jasad yang lain. Kita hanya ingin mengungkapkan dengan pernyataan Allah SWT. untuk mengetahui banyak hal dengan substansi ilmu-Nya, bahwa Allah SWT. mengetahui. Dan, hal tersebut tidak berarti berhubungan dengan ilmu. Untuk mendeskripsikannya, kita mempergunakan statemen, bahwa Allah mengetahui dengan substansi ilmu-Nya."

"Begitu juga dengan semua yang kita katakan, bahwa Allah tersifati oleh semua yang menyifati substansi-Nya. Maksud kita, Allah tersifati oleh sifat-sifat tersebut, bukan karena *'illah* (kausalitas). Maka, apa yang kalian bicarakan bukan sebuah keniscayaan."

***

Kemudian dikatakan kepada mereka, "Jika maksud dari pernyataan bahwa Allah SWT. mengetahui dengan sendirinya, bahwa Dia mengetahui

yang tidak berhubungan dengan substansi-Nya, pasti sesuatu yang temporal menjadi temporal karena substansinya. Juga sesuatu menjadi sesuatu karena substansinya. Karena, yang temporal tidaklah menjadi temporal karena kausalitas, sebagaimana sesuatu juga tidak menjadi sesuatu karenanya.

Begitu pula kalian menjadikan sifat yang tidak mengandung kausalitas milik substansi yang tersifati olehnya. Dan ini menyangkal pernyataan mereka tentang sifat-sifat yang tidak menjadi milik substansi maupun kausalitas.

Jika mereka berkata, bahwa Allah SWT. mengetahui banyak hal dengan sendirinya, hal tersebut tidaklah musti berarti, bahwa substansi Allah sama dengan substansi ilmu kita. Karena ketergantungan substansi Allah pada objek ilmu adalah ketergantungan Dzat Yang Mahatahu. Sedangkan ketergantungan ilmu pada substansinya adalah sebatas ketergantungan ilmu dengan ragam cabang-cabangnya sendiri-sendiri.

Katakanlah, "Ini pertanda keragu-raguan dan campur aduk (*takhlîth*)."

Hal itu berarti, bahwa pernyataan Mahatahu banyak hal dengan ilmu-Nya, menurut pandangan kita, juga kalian. Jadi, Allah mengetahui banyak hal dengan sendiri-Nya.

Pernyataan Mahatahu dengan ilmu-Nya tidak mengandung deferensi atau bertambah. Maka pernyataan tersebut, tidak berbeda dengan pernyataan Mahatahu dengan sendiri-Nya. Hal itu, jika substansi Allah dan kausalitas yang tidak disebut sebagai substansi-Nya, terdiri dari ilmu atau keadaan yang sama dan sejenis. Karena kedua ungkapan tersebut memiliki pengertian bahwa Allah Mahatahu dalam bingkai dan batasan yang sama. Maka, yang tersifati oleh sifat sejenis ini pasti merupakan dua hal sejenis.

Pernyataan kalian selanjutnya, ketergantungan substansi Allah sebagai objek ilmu adalah ketergantungan Dzat Yang Mahatahu. Sedangkan ketergantungan ilmu pada substansinya sebatas ketergantungan ilmu dengan ragam cabang-cabangnya. Hal tersebut mengindikasikan campur aduk dan kesimpangsiuran, bahwa yang Mahatahu mengetahui objek ilmu, terkadang dengan sendirinya, tetapi terkadang juga dengan makna yang lain.

Jika hal tersebut tidak boleh, maka apa yang kalian ungkapkan pun tidak menghasilkan pengertian yang rasional."

Mereka tidak menjawab.

***

Selanjutnya, al-Bâqilânî berkata, "Di antara subhat mereka yang lain, jika mereka berkata, "Sebagai bukti bahwa Allah SWT. tidaklah berilmu, yaitu apabila Dia berilmu, pasti tidak menutup kemungkinan bagi ilmu tersebut untuk menjadi padanan Allah di dalam eternalitas-Nya, atau menjadi kontrari bagi-Nya.

Jika ilmu tersebut menjadi padanan-Nya, pasti ia juga akan menjadi Tuhan yang Mahakuasa dan Mahatahu, sama seperti Allah. Dan, yang berpendapat demikian tergolong kafir.

Tetapi jika menjadi kontrari bagi-Nya, berarti Allah bukan Tuhan, sebab bersama-Nya ada hal lain yang juga tergolong eternal (*qadîm*). Hal tersebut tentu tidak benar.

Katakan kepada mereka, "Mengapa musti kalian katakan bahwa ilmu Allah menjadi padanan atau kontrari bagi-Nya? Tidakkah kalian melihatnya sebagai sesuatu yang absurd. Apabila keduanya harus dipersamakan atau dicari perbedaannya, sebagaimana absurditas pernyataan bahwa Allah sama atau berbeda dengan semua yang ada?

Sama seperti apabila pernyataan tersebut diungkapkan pada ayat dalam surat, bait dalam kasidah, kata dalam kalimat, serta satu dalam sepuluh, dengan pertimbangan bahwa salah satu dari yang tersebut mustahil menjadi yang lainnya? Atas pertimbangan apa kalian menyatakan demikian?

***

Kemudian dikatakan kepada mereka, "Jika dengan pernyataan tersebut kalian menginginkan untuk mendeskripsikan, bahwa ilmu Allah SWT. berbeda dengan-Nya. Dan ilmu tersebut merupakan *genus*, sedangkan Allah merupakan *genus* yang tidak termasuk *genus*-nya, sebagaimana yang terjadi pada hitam dan putih.

Hal itu mustahil, karena adanya dalil yang menunjukkan, bahwa ilmu Allah SWT. bukanlah hal lain. Ia tidak boleh dipisahkan dari-Nya dengan masa, tempat, dan wujud maupun ketiadaan.

Dengan demikian jelas sudah, pengertian dua hal yang berbeda, dan hakikat penyifatan keduanya dengan itu, berarti ketidakbolehan keduanya dipisahkan oleh salah satu dari tiga kategori tersebut.

***

Ada dalil yang menunjukkan, bahwa Allah SWT. berikut ilmu-Nya bukanlah dua *genus*, juga bukan dua hal yang berbeda maupun sama.

Apabila kalian cukup merasa puas dengan deferensi antara Allah dan ilmu-Nya—bahwa ia tidak menduduki posisi-Nya, mewakili-Nya, memiliki sifat yang dimiliki oleh-Nya, dan juga tidak boleh menyandang sifat yang dimiliki oleh-Nya—pasti kalian akan terbebas dari masalah subhat.

Hal tersebut benar menurut makna, meskipun ungkapan semacam itu terlarang (*mamnû'*), tidak diperbolehkan baik secara mufakat, pendengaran, maupun dalil yang meniscayakannya.[20]

***

Beginilah, kaum berpolemik tentang sifat-sifat Allah secara umum, khususnya sifat-sifat ilmu. Kelompok Ahlussunnah mendebat Muktazilah. Sebaliknya Muktazilah tidak kalah *sengit* menyerang Ahlussunnah. Perang pemikiran mereka menjadi letupan-letupan yang berbentuk *oral discussion* (*munâdharâh syafahiyyah*) di banyak *halaqah*, juga publikasi buku-buku yang tersebar meluas. Orang yang memiliki motivasi tinggi untuk mengetahui hakikat persoalan yang sebenarnya, tidak akan segan-segan menyimak kajian-kajian semacam ini, maupun membaca buku-buku yang telah banyak dipublikasikan.

Dengan demikian, jadilah pendapat-pendapat yang ditelorkan Ahlussunnah maupun Muktazilah dalam mencerna masalah-masalah ini menurut cara pandang (*review*) masing-masing, sebagai khazanah kekayaan ilmu pengetahuan yang senantiasa dieksplorasi untuk dibahas, dikaji dan dipelajari.

Sebagai contoh al-Bâqilânî. Ia telah mempublikasikan bukunya bagi orang-orang yang suka mempelajari masalah-masalah ini.

Al-Bâqilânî bukanlah orang pertama dalam hal ini. Ada juga imam al Haramayn al-Juwaynî. Ia juga mengangkat masalah-masalah semacam

ini dan menganalisis lewat ungkapan-ungkapan (*uslûb*) yang bisa dikategorikan lebih mendetail, dan lebih luas dari ini. Kitab *al-Irsyâd* adalah salah satu buku al Juwaynî yang mencerna masalah-masalah semacam ini.

Al-Ghazâlî juga demikian. Ia mengangkat tema masalah-masalah seperti ini, dalam mengungkap pandangan-pandangan para filosof yang dianggapnya tidak benar. Dengan tanpa pretensi mereka membeberkan rahasia yang semustinya tersimpan rapi, maupun menyebarkan persoalan yang seharusnya senantiasa dijaga. Apa yang dilakukan al-Ghazâlî tidaklah lebih banyak dari apa yang telah dilakukan al-Bâqilânî maupun al-Juwaynî dalam menyerang pendapat-pendapat Muktazilah.

***

Kami sendiri tidak bermaksud mempopulerkan perang pemikiran seputar tema kesucian dan hal-hal yang jauh bisa ditangkap kemampuan nalar seorang anak manusia. Sama sekali tidak! Kami termasuk orang yang mengimani bahwa membahas (baca: berpikir) hakikat Dzat Allah maupun hakikat sifat-sifat yang dimiliki oleh-Nya merupakan sikap yang melampaui batas-batas tuntunan Rasulullah saw. Beliau bersabda, "*Tafakkarû fî khalqi 'Llah, wa lâ tafakkarû fî dzâti-hi fatahlikû* (Berpikirlah kalian tentang makhluk Allah, dan jangan berpikir tentang dzat-Nya, niscaya kalian akan binasa)."

Di samping itu, membahas hal-hal yang demikian sama artinya membuang-buang perhatian, untuk meraih pengetahuan secara mendetail yang sebenarnya tidak ada jalan ke arah sana.

Semoga Ibn Rusyd menyadari, bahwa untuk mencapai kebenaran logika dalam mencerna masalah-masalah seperti ini merupakan sesuatu yang sulit dicapai. Dalam masalah keenam dari kitab *Tahâfut at-Tahâfut*, Ibn Rusyd berkata, "Sesungguhnya pernyataan-pernyataan yuridis (*al-aqâwil al- burhâniyyât*)—maksud saya dalam ilmu ketuhanan—sangat jarang didapat. Ia laksana pernyataan yang sederajat dengan emas murni di antara barang tambang yang lain. Atau permata asli di antara batu mulia yang lain."

Sungguh kami sangat kagum pada pernyataan yang diriwayatkan oleh al Jalâl ad-Duwânî dalam memberikan syarah terhadap *al-'Aqâ`id al-'Adladiyyât 'an Ba'dli al-Ashfiyâ`*: [21]"Menurutku, ada atau tidak adanya tam-

bahan pada sifat, dan padanan-padanannya, merupakan persoalan yang tidak dapat diketahui secara mendetail kecuali dengan *kasyf*, yaitu dengan pemberitahuan langsung dari Allah, baik berupa wahyu maupun ilham. Dan barangsiapa menyandarkan persoalan tersebut kepada selain cara *kasyf*, pastilah yang terlihat hanyalah kemampuan nalar akan mengalahkan sendi-sendi keimanan dirinya."

***

Dan untuk merujuk kepada jalan yang kami tempuh, maka kami katakan, "Kami tidak bermaksud mempopulerkan perang pemikiran ini. Kami hanya ingin mendeskripsikan kejadian-kejadian historis. Maka lingkungan Islam yang berlaku sebelum al-Ghazâlî dilahirkan maupun saat ia hidup, benar-benar telah menjadi medan peperangan bagi arus pemikiran yang mengalir deras seputar persoalan-persoalan seperti yang kemudian disampaikan al-Ghazâlî dalam kitab *Tahâfut al- Falâsifat*. Dalam kitab ini ia mampu menebarkan debu dan mengepulkan asap, sehingga kajian semacam itu menjadi bagian dari peradaban umum yang disumbangkan bagi generasi-generasi berikutnya. Kita dapat menyaksikan hal itu dalam kitab *al-Tamhîd*, karya al-Bâqilânî seperti yang sudah kami paparkan sebagian, yang menggambarkan perang pemikiran antara Asy'ariyyah dan Muktazilah.

***

Para filosof pun tidak ketinggalan, mereka juga ikut turun dalam kecamuk peperangan ini, seperti Ibn Sînâ. Ia memaparkan pendapat-pendapatnya seputar sifat-sifat universal, khususnya tentang ilmu, dengan analisis yang lebih dalam dan lebih subur ditimbang analisis Imam al-Baqilânî.

Pengakuan ini agar tidak hanya terhenti pada takaran retorika, atau agar kami dapat pula menyajikan bukti-bukti empirik, maka dalam kitab ini kami sajikan sebagian dari karya Ibn Sînâ yang juga menyulut api peperangan. Perlu diketahui, Ibn Sînâ adalah seorang tokoh terkemuka yang wafat dua puluh tahun sebelum kelahiran al- Ghazâlî.

Sengaja kami tidak menukil sebagian karya Ibn Sînâ dari kitab *al-Isyârât wa at-Tanbîhât*, karena kitab tersebut disinyalir hanya bisa dinikmati

oleh kalangan tertentu saja. Oleh karena itu, maka kami memilih sebagian dari kitab *Asy-Syifâ'* yang menurut ensiklopedi Sinais terbesar dianggap sebagai jamuan ilmiah Ibn Sînâ yang dapat dihadiri setiap orang, seperti diungkapkan pengarangnya sendiri dalam mukadimah kitab tersebut.

Khusus berkaitan dengan tema ilmu Allah dan diri serta dzat-Nya, ia berkata:

"Pasal tentang Allah merupakan kesempurnaan dan kebaikan. Dia bermanfaat bagi semua sesudah-Nya. Dia benar. Dia akal semata, dan dapat merasionalkan segala sesuatu. Bagaimana hal itu, bagaimana Dia mengetahui dzat-Nya, bagaimana mengetahui universalitas (*kulliyyât*), dan bagaimana mengetahui partikularitas-partikularitas (*juz`iyyât*). Dari sisi manapun tidak boleh dikatakan, 'Dia mengetahuinya'."[22]

Maka, *wâjib al-wujûd* adalah kesempurnaan wujud. Sebab Dia bukanlah sesuatu dari wujud-Nya, dan kesempurnaan wujud-Nya tidaklah sama sekali mengindikasikan kekurangan sesuatu apa pun dari-Nya.

Tidak sedikit pun dari *genus* wujud-Nya yang keluar dari wujud-Nya dan ada pada wujud yang lain, sebagaimana keluar dari selainnya seperti manusia. Sebab ada banyak kekurangan dari kesempurnaan wujud seseorang.

Begitu pula kemanusiaannya ada pada selain dirinya.

Namun, *wâjib al-wujûd* berada di atas semua kesempurnaan. Karena Dia hanya memiliki wujud yang hanya dimiliki oleh diri-Nya sendiri. Bahkan, jika dibanding segala wujud, wujud Allah masih melebihi semua wujud itu.

***

Wâjib al-wujûd dengan dzat-Nya adalah kebaikan penuh.

Kebaikan secara global berarti yang diinginkan segala sesuatu.

Dan, semua yang diinginkan segala sesuatu berarti itulah wujud, atau kesempurnaan wujud.

Sedangkan ketiadaan, dari sisi ia tiada, bukanlah sesuatu yang diinginkan, bahkan dari sisi yang diikuti wujud, atau kesempurnaan bagi wujud.

Maka, sesuatu yang diinginkan adalah hakikat wujud.

Dan, wujud itu adalah kebaikan dan kesempurnaan penuh.

Maka, kebaikan secara global berarti apa yang disukai segala sesuatu dalam batasannya, dan wujud yang sempurna.

Sedangkan keburukan tidaklah memiliki dzat. Akan tetapi ia merupakan ketiadaan substansi (*jawhar*), atau ketiadaan *shalâh* (kelayakan) bagi keadaan substansi.

Maka wujud adalah sifat yang baik.

Dan, kesempurnaan wujud adalah sifat yang baik bagi wujud (*khayriyyât al-wujûd*).

Wujud yang tidak terkontaminasi ketiadaan—tidak ketiadaan substansi, dan tidak ketiadaan sesuatu bagi substansi, tetapi ia benar-benar abadi—maka ia adalah kebaikan penuh.

Sedangkan *mumkin al-wujûd* dengan dzatnya, bukanlah kebaikan segalanya, karena dibanding dzatnya, dzat *mumkin al-wujûd* tidak meniscayakan baginya wujud dengan dzatnya. Maka dzatnya itu mengandung kemungkinan ketiadaan.

Sesuatu yang mengandung ketiadaan dengan sisi apa pun, maka bagian-bagiannya tidak bisa terlepas dari keburukan dan kekurangan. Dengan demikian, berarti kebaikan penuh itu hanya milik *wâjib al-wujûd* saja.

Terkadang juga disebut kebaikan, karena bermanfaat bagi kesempurnaan sesuatu dan kebaikannya.

Dengan demikian jelas sudah, bahwa dzat *wâjib al-wujûd* pasti bermanfaat bagi setiap wujud, dan bagi kesempurnaan wujud. Dari sisi ini ia juga dikategorikan kebaikan yang tidak terkontaminasi kekurangan dan keburukan.

Setiap *wâjib al-wujûd* adalah benar (*haqq*). Karena hakikat setiap sesuatu merupakan karakteristik wujudnya yang menetapkan adanya.

Maka tidak ada yang lebih *haqq* dari *wâjib al- wujûd*.

***

Meyakini wujudnya juga dinyatakan sebagai kebenaran yang *haqq*.

Maka tidak ada yang lebih *haqq* dari hakikat ini, dari apa yang menjadi keyakinan wujud-Nya yang benar, bersama kebenaran-Nya yang abadi, serta bersama keabadian-Nya bagi dzat-Nya, bukan bagi lainnya.

Sedangkan sesuatu yang lain, sesungguhnya *mâhiyyah* (esensi)nya—sebagaimana engkau ketahui—tidaklah memiliki wujud. Tetapi semua itu berada dalam dirinya. Dan pemutusan *idlâfat* (penyandaran) kepada *wâjib al-wujûd* membuatnya mengandung ketiadaan.

Oleh karena itu, setiap yang berada dalam dirinya adalah *bâthil* (tidak benar).

Dengan menganalogikan "wajah" yang datang berikutnya, kebenaran dapat diperoleh.

Oleh sebab itu, maka segala sesuatu akan binasa, kecuali 'wajah'-Nya. 'Wajah ' Allah itulah yang lebih berhak menjadi sebuah *hâqq*.

***

Wâjib al-wujûd adalah akal sepenuhnya, karena Dia adalah dzat yang terpisah dari setiap materi.

Saya telah mengetahui, bahwa kausalitas dalam tiadanya berpikir akan sesuatu adalah materi dan yang berhubungan dengannya, bukan wujudnya.

Sedangkan *al-wujûd al-shuwarî* (wujud yang terlukiskan) adalah *al-wujûd al-'aqlî* (wujud akal), yaitu wujud yang jika menetap dalam sesuatu, maka sesuatu itu dengannya bisa berakal.

Dan, yang mungkin bisa menerimanya adalah akal potensialitas.

Dan, yang menerima setelah potensialitas, adalah akal realitas secara paripurna (*istikmâl*).

Dan dia yang baginya dzatnya adalah akal dengan dzatnya.

***

Dia juga sesuatu yang dapat dipikirkan (*ma'qûl*) sepenuhnya. Karena yang dapat mencegah sesuatu agar dapat dipikirkan adalah materi dan yang berhubungan dengannya, dan ia juga mencegahnya untuk menjadi akal.

Hal ini sudah dijelaskan kepada anda, bahwa yang terlepas dari materi maupun yang berhubungan dengannya adalah *ma'qûl* bagi dzat-Nya.

Karena Dia adalah akal dengan dzat-Nya, dan Dia juga dapat dipikirkan dengan dzat-Nya, maka Dia adalah pemikiran dzat-Nya.

Dengan demikian, berarti dzat-Nya itu adalah *'aql* (pengetahuan), *'âqil* (yang mengetahui), juga *ma'qûl* (objek pengetahuan).

Hal itu karena, Dia sebagai identitas murni (*mujarradat*), maka Dia dikategorikan akal. Karena dianggap bagi-Nya identitas yang disendirikan bagi dzat-Nya, maka ia dikategorikan objek pengetahuan bagi dzat-Nya. Dan, karena dianggap dzat-Nya memiliki identitas absolut, maka Dia dikategorikan yang mengetahui dzat-Nya.

Objek pengetahuan adalah yang identitasnya tersendirikan bagi sesuatu.

Yang mengetahui adalah yang memiliki identitas tersendiri bagi sesuatu. Dan di antara syarat sesuatu itu adalah Dia atau lain-Nya, atau bahkan sesuatu yang mutlak. Sesuatu yang mutlak lebih umum dari keduanya.

Maka yang wajib di sini, dengan anggapan memiliki identitas yang terpisahkan bagi sesuatu, maka Dia dikategorikan yang mengetahui. Dan, dengan asumsi identitas-Nya terpisahkan bagi sesuatu, Dia dikategorikan objek pengetahuan. Sesuatu di sini adalah dzat-Nya.

Maka Dia adalah yang mengetahui, karena memiliki identitas terpisahkan dari sesuatu yang merupakan dzatnya. Dan dikategorikan objek pengetahuan karena identitas-Nya terpisahkan dari sesuatu, dan sesuatu itu adalah dzat-Nya.

***

Setiap orang yang mau sedikit memeras otaknya pasti akan tahu, bahwa setiap yang mengetahui musti membutuhkan objek pengetahuan.

Kebutuhan semacam ini tidak mengandung pengertian, bahwa sesuatu itu adalah yang lain atau Dia. Sesuatu yang bergerak membutuhkan penggerak, maka kebutuhan semacam ini tidak meniscayakan sesuatu yang lain atau dia.

***

Tetapi yang jelas, mustahil apabila dikatakan sesuatu yang bergerak adalah penggeraknya. Karena tidak terlarang menggambarkan bahwa dalam banyak sesuatu ada sesuatu yang digerakkan oleh dzatnya, sampai ditemukan adanya bukti yang melarang berpikir demikian.

Penggambaran penggerak dan sesuatu yang bergerak tidak meniscayakan demikian. Apabila sesuatu yang bergerak meniscayakan adanya penggerak secara absolut, tanpa adanya syarat bahwa penggerak itu adalah yang lain atau dia.

Penggerak pun meniscayakan adanya sesuatu yang digerakkan olehnya dengan tanpa syarat bahwa sesuatu yang bergerak tersebut adalah dia atau yang lain.

***

Demikian juga sesuatu yang ditambahkan (*mudlâfâh*) diketahui dualismenya bagi sebuah perkara, bukan karena penisbatan dan *idlâfâh* yang semustinya dalam otak. Kita mengetahui secara pasti, bahwa kita memiliki kekuatan untuk mengetahui sesuatu.

Apakah kekuatan yang kita pergunakan untuk mengetahui kekuatan tersebut adalah kekuatan itu sendiri, sehingga dengan demikian kekuatan tersebut mengetahui dzatnya sendiri?

Ataukah kekuatan itu mengetahui kekuatan lain, sehingga kita memiliki dua kekuatan. Kekuatan yang satu untuk mengetahui sesuatu, sedangkan lainnya untuk mengetahui kekuatan pertama.

Pembicaraan ini akan berlangsung anarkhis dan tiada henti. Maka, dalam diri kita ada kekuatan yang mengetahui sesuatu tanpa henti dengan sebenar-benarnya.

Sudah tentu terjadinya sesuatu itu rasional, dan tidak ada sesuatu yang lain yang meniscayakan ia menjadi rasional.

***

Dengan demikian jelas sudah, bahwa yang mengetahui tidak musti menjadi yang mengetahui sesuatu yang lain. Tetapi setiap yang ada padanya identitas absolut, berarti ia yang mengetahui.

Setiap identitas absolut, yang ada padanya atau selainnya, berarti ia objek pengetahuan. Sebab identitas ini menjadi yang mengetahui bagi dzatnya, dan bagi dzatnya pula objek pengetahuan bagi setiap identitas yang terpisahkan, baik yang berbeda dengannya atau tidak.

***

Saya menjadi semakin mengerti, bahwa posisi-Nya sebagai yang mengetahui dan objek pengetahuan tidak musti menjadi dua dalam dzat, juga tidak menjadi dua dalam sudut pandang (*i'tibâr*). Ia tidak menghasilkan dua hal, kecuali asumsi yang menyatakan bahwa identitas tersendiri bagi diri-Nya, dan Dia adalah identitas Dzat Absolut .

Di sini terjadi pengedepanan (*taqdîm*) dan pengakhiran (*ta'khîr*) di dalam sistematika makna. Dan maksud yang hendak dicapai adalah sesuatu yang satu tanpa bagian.

Yang jelas, bahwa keberadaan-Nya sebagai yang mengetahui (*'âqil*) dan objek pengetahuan (*ma'qûl*) sama sekali tidak meniscayakan pluralitas.

***

Wâjib al-wujûd tidak boleh mengetahui sesuatu dari sesuatu. Jika tidak, maka dzat-Nya bisa berlawanan dengan apa yang dipikirkan, sehingga Dia menjadi kontrari dzat terhadap sesuatu. Atau, justru apa yang dipikirkan menentang dzat untuk berpikir. Maka, dari sisi manapun Dia tidak akan menjadi *wâjib al-wujûd*. Dan itu mustahil. Atau, ia tetap akan menjadi *wâjib al-wujûd*, tetapi tidak memiliki keadaan kalau tidak karena unsur eksternal. Atau, ia memiliki keadaan, tetapi tidak lazim bagi dzatnya, bahkan selain dzatnya. Dengan demikian berarti, selain dzatnya mempunyai pengaruh baginya, sementara kaidah-kaidah lama (*al-ushûl as-sâlifah*) menyalahkan hal seperti itu.

***

Karena Dia menjadi sumber bermulanya segala sesuatu, maka dari dzat-Nya Dia berpikir apa yang menjadi sumber awal bagi-Nya.

Dia menjadi sumber bagi semua *mawujud* tanpa terkecuali.

Pertama-tama bagi *mawujud* makhluk yang rusak (*al-mawjûdât al-kâ'inah al-fâsidah*), dan seterusnya secara anarkhis.

***

Dari sisi lain Dia tidak boleh menjadi yang mengetahui temporal bagi sesuatu yang berubah. Akan tetapi di sisi yang lain Dia juga tidak boleh berpikir temporal, bahwa *al-mutaghayyirâh* (sesuatu yang berubah) itu ada, bukan tiada. Dan terkadang berpikir temporal, bahwa *al-mutaghayyirât* itu tiada, bukan ada.

Maka kedua hal tersebut merupakan gambaran pemikiran sendiri-sendiri. Salah satunya tidak berhubungan dengan yang lain.

Dengan demikian berarti dzat *wâjib al-wujûd* berubah-ubah.

Kemudian tentang *al-fâsidât* (yang rusak).

Apabila Anda hubungkan dengan essensi absolut, atau apa saja yang mengikutinya dan tidak dapat ditentukan, pasti Anda tidak akan berpikir kalau ia rusak.

Dan jika Anda telah mengetahui hubungannya dengan materi, aksiden materi, waktu, maupun penentuan (perwujudan), pasti semua itu bukan sesuatu yang dapat dirasionalisasikan, melainkan diindra (*mahsûsât*) dan dikhayalkan (*mutakhayyalât*).

***

Di dalam kitab yang lain sudah kita jelaskan bahwa:

- Setiap *shûrah* (esensi suatu benda yang menyatu dengan meteri pertama) bersifat indrawi.
- Setiap *shûrah* bersifat imajiner.

Ia bisa diketahui spesifikasinya sebagai sesuatu yang indrawi atau imajiner dengan menggunakan alat partikuler (*âlah juz'iyyah*).

***

Oleh karena itu, menentukan kuantitas perbuatan *wâjib al-wujûd* merupakan suatu kekurangan bagi-Nya, begitu pula di dalam menentukan pikiran-pikiran-Nya.

Wâjib al-wujûd memikirkan (mengetahui) segala sesuatu secara universal.

Atas dasar itu, maka tidak ada satu wujud pun yang terlepas dari pengetahuan-Nya. Tidak ada sebiji zarrah pun di langit dan di bumi ini yang terlepas dari ilmu-Nya.

Inilah di antara sekian banyak keajaiban yang untuk mendeskripsikannya membutuhkan kelembutan watak.

***

Sedangkan bagaimana *kayfiyyât* (cara)nya? Dia mengetahui dzat-Nya, dan mengetahui bahwa Dia menjadi sumber semua mawujud, pasti

Dia juga tahu pelbagai mawujud pertama yang bersumber darinya, serta pelbagai mawujud lain yang bersumber dari pelbagai mawujud pertama.

Tidak ada sesuatu apa pun yang menjadi mawujud, kecuali disebabkan oleh-Nya.

Akumulasi dan benturan sebab-sebab tersebut menjadi sumber adanya hal-hal partikuler.

***

Yang pertama mengetahui sebab-sebab berikut padanannya, maka ia pun mengetahui keharusan apa yang sampai pada sebab-sebab itu. Waktu yang ada di antara sebab-sebab tersebut, maupun pengembalian yang terjadi padanya. Karena ia tidak mengetahui itu semua, maka ia mengetahui hal-hal partikuler sebagai sesuatu yang universal, atau sebagai sesuatu yang memiliki sifat.

Jika sebab-sebab itu menjadi spesifik, maka sesuai masa tertentu, atau keadaan tertentu. Apabila keadaan tersebut diambil dengan sifat-sifatnya, pasti ia akan sederajat dengannya. Tetapi ia disandarkan pada asal mula setiap sesuatu, seperti macamnya yang terbatas, maka ia pun disandarkan kepada hal-hal yang terbatas.

Sudah kita katakan, penyandaran ini telah menjadikan gambaran dan sifat-sifat tertentu bagi spesifikasi tersebut.

Jika spesifikasi tersebut menurut akal juga spesifik, berarti ada jalan bagi rasio untuk melukiskannya, yaitu ia adalah spesifikasi yang satu dan tidak memiliki padanan, seperti bola matahari, atau Jupiter.

Tetapi bila spesifikasi tersebut memiliki banyak macam, rasio juga tidak dapat melukiskannya, kecuali sebatas menunjukkan titik mula. Ini menurut sepengetahuan saya.

***

Kembali ingin kita katakan, sebagaimana Anda mengetahui gerak benda-benda langit secara keseluruhan, berarti Anda mengetahui semua gerhana bulan, keterhubungan (*ittishâl*), dan semua keterputusan (*infishâl*), yang sebenarnya partikuler, tetapi dianggap sebagai universal.

Karena Anda mengatakan pada salah satu gerhana bulan, ialah gerhana bulan yang terjadi setelah masa dan gerak. Oleh sebab itu, ia

menjadi separuh ke utara, dan rembulan terputus darinya hingga menjadi begini.

Ada batasan waktu antara gerhana bulan seperti itu, baik yang terjadi sebelumnya maupun sesudahnya.

Begitu pula antara keadaan dua gerhana bulan terakhir, sehingga tidak dianggap penghalang bagi gerhana-gerhana tersebut, kecuali Anda telah mengetahuinya universal.

Karena makna ini bisa dipakai untuk setiap pengertian gerhana bulan yang tidak terbatas, maka keadaan masing-masing ditakar dengan keadaan tersebut.

Tetapi Anda akan mengetahui, bahwa gerhana bulan itu sebenarnya hanyalah satu.

Dan ini tidaklah memicu iniversalitas, apabila Anda masih ingat apa yang kita sebutkan tadi.

Tetapi bersamaan dengan ini semua, Anda barangkali tidak bisa menentukan awal wujud gerhana bulan tersebut, sehingga anda mengetahui partikularitas gerak dengan pengamatan indrawi.

Sehingga Anda akan mengetahui bahwa ada rentang waktu di antara pengamatan ini dengan gerhana bulan tersebut.

Ini bukan pengetahuan Anda sendiri, bahwa di dalam gerak ada gerak partikuler, yang sifatnya seperti yang Anda amati. Demikian juga di antara sifat dan gerhana bulan kedua yang merupakan partikularitas.

Hal semacam itu terkadang boleh kalian ketahui sebagai ilmu. Dan kalian tidak mengetahui waktu yang meragukan, apakah ia ada. Akan tetapi musti kalian capai lewat pengamatan sesuatu yang mengindikasikannya, sehingga kalian benar-benar mengetahui keadaan gerhana bulan yang sebenarnya.

***

Andai ada yang tidak menerima penamaan ini sebagai pengetahuan bagi suatu partikularitas dari sisi universalitas, maka kita tidak perlu berdebat dengannya. Sebab tujuan kita sekarang bukan itu, melainkan, bagaimana kita mengetahui bahwa hal-hal partikuler bisa mengetahui kosmos seiring perubahan yang terjadi.

Dan bagaimana ia mengetahui dengan tanpa perubahan kosmos bersamanya?

Jika Anda mengetahui masalah gerhana sebagaimana Anda ada, atau jika Anda ada selamanya, pasti Anda akan meraih ilmu bukan terhadap gerhana mutlak, melainkan terhadap semua gerhana yang tercipta. Kemudian ada atau tiadanya gerhana tersebut tidak akan mengrubah sesuatu apa pun pada diri Anda.

Sesungguhnya pengetahuan Anda atas dua hal tersebut menyatu. Yaitu, gerhana bulan memiliki wujud dengan sifat-sifat seperti ini, dan ia terjadi setelah ini, serta yang terjadi berikutnya adalah ini.

Ratifikasi seperti ini benar pada Anda, baik sebelum, ketika maupun sesudah gerhana bulan berlangsung.

Sedangkan jika Anda masukkan masalah masa di dalamnya, maka pada waktu yang semustinya Anda mengetahui, bahwa gerhana tersebut tidak ada, tetapi di waktu lain Anda ketahui ada.

***

Begitulah. Maka sebelum kami dapat merampungkan mukadimah ini, dengan terpaksa kami mendahulukan proses publikasi kitab, karena kami sedang berencana melakukan perjalanan ke negara *Al-Maghrib al-Aqshâ* (Maroko) yang menurut hemat kami tidaklah mungkin menuntaskannya selama rentang waktu tersebut.

Kini, kitab ini kembali akan dipublikasikan, sementara kami sedang dalam perjalan menuju Sudan. Dalam keadaan seperti ini, kami juga dengan sangat terpaksa tidak dapat merampungkan penulisan mukadimah ini untuk edisi kedua.

Kami tidak tahu apa yang akan terjadi nanti manakala kitab ini hendak mengalami naik cetak ketiga kali? Tidak ada cara lain kecuali menyerahkan segala persoalan kepada Yang Mahakuasa. ◘

Sulaymân Sunyâ

Bismi'Llâh ar-Rahmân ar-Rahîm
Puji syukur kami panjatkan ke hadirat Allah SWT., dan salawat serta salam kepada Rasul dan para Nabi.

Tujuan diterbitkannya buku ini, adalah untuk menjelaskan pernyataan-pernyataan afirmatif (*aqwâl mutsbitah, constant opinions*)[23] yang ada dalam kitab *Tahâfut al-Falâsifah,* dalam rangka justifikasi (*tashdîq*), kepuasan untuk menerima (*iqnâ'*), dan sebagian besar tidak mencapai tingkat keyakinan dan pembuktian yang sempurna.

Masalah Pertama
Penggugat Pernyataan para Filosof
Masalah Eternalitas Alam (*Qidam al-'Âlam*)

[1]. Abû Hâmid mengomentari dalil-dalil yang dilontarkan para filosof seputar eternalitas alam (*qidam al-'âlam*)."Kita cukup akan membahas tiga pokok permasalahan dari dalil-dalil yang dilontarkan mereka," katanya.

Dalil Pertama

Mereka (para filosof) mengatakan sesuatu yang temporal (*hâdits*) mustahil berasal dari sesuatu yang eternal (*qadîm*) secara mutlak. Karena jika kita katakan berasal dari sesuatu yang eternal, dan menolak pernyata-

an, bahwa alam berasal dari sesuatu yang eternal tersebut, tetapi kemudian ia benar-benar berasal darinya, itu sama halnya menganggap alam tidak berasal, karena wujud proses kejadian alam tersebut tidak ada yang menguatkan (*murajjih*), bahkan kemungkinan proses terjadinya bersifat nisbi (*sharfî*). Jika terjadi sesudahnya, faktor penguat pun bisa lebih dinamis, atau malah statis. Dan jika keberadaan faktor penguat tidak berubah dinamis, proses kejadian alam tetap menjadi nisbi. Tetapi jika berubah, maka pembicaraan beralih pada faktor tersebut. Mengapa ia berubah sekarang, bukan sebelumnya? Atau persoalan ini tidak akan selesai, bisa juga terhenti pada takaran faktor penguat *an sich*?

[1]. Menurut saya, pernyataan Abû Hâmid ini cukup banyak mengundang polemik, sebab apa yang diutarakan belum sampai pada takaran pembuktian?[24] Karena mukadimahnya bersifat global—yaitu kandungannya bukan sifat *dzâtiyyah* bagi tema—padahal sesuatu yang global cenderung mengandung unsur *hujjahitas*. Dan mukadimah bukti-bukti seharusnya terdiri dari persoalan-persoalan substantif dan essensial yang tepat. Yaitu, bahwa penggunaan kata-kata 'mungkin' bisa merupakan kemungkinan mayoritas (*mumkin aktsarî*) kemungkinan minoritas (*mumkin `aqallî*) juga kemungkinan berimbang (*mumkin tasâwî*) Masing-masing membutuhkan adanya faktor penguat yang berbeda, sebagaimana kemungkinan mayoritas selalu diperkuat oleh faktor-faktor internal zatnya, bukan faktor-faktor eksternal, berbeda dengan kemungkinan berimbang.

Kemungkinan juga bisa ada pada subjek, yaitu kemungkinan untuk melakukan, maupun pada objek, yaitu kemungkinan untuk menerima. Keduanya juga tidak membutuhkan *murajjih* yang sama. Hal itu disebabkan, kemungkinan pada objek selalu membutuhkan unsur penguat yang bersifat eksternal. Sebab ia bisa mencerna dengan jelas pelbagai masalah produktivitas dan banyak persoalan alamiah. Terkadang persoalan alamiah menimbulkan keragu-raguan, karena kebanyakan dasar-dasar perubahannya dari situ. Atas dasar itu, ia menganggap bahwa sesuatu yang bergerak, menggerakkan dirinya sendiri. Ia lupa kalau pada benda yang bergerak sebenarnya ada penggerak lain, dan juga ada sesuatu yang menggerakkan zatnya.

Semua ini tentu membutuhkan pembahasan. Oleh karena itu, para ulama terdahulu tidak pernah berhenti mendiskusikan.

Kemungkinan subjektif ia anggap sebagai proses untuk menimbulkan sebuah perbuatan (*fi'l*) yang tidak membutuhkan *murajjih* eksternal, karena perubahan yang terjadi pada seorang subjek (*fâ'il*), dari tidak melakukan *fi'l* sampai melakukan, bukanlah perubahan yang membutuhkan perubah, seperti halnya perubahan seorang insinyur atau guru, dari tidak mengajar kemudian mengajar.

Perubahan baru akan dianggap membutuhkan perubah, jika terjadi pada *jawhar* (substansi), *kayf* (bagaimana), *kam* (berapa), juga *ayna* (di mana).

Sesuatu yang eternal bisa juga dikatakan sebagai sesuatu yang eternal karena zatnya, dan eternal karena faktor lain dari banyak manusia. Ada yang berpendapat, bahwa perubahan-perubahan juga sangat mungkin terjadi pada sesuatu yang eternal, seperti berubahnya *irâdah* menurut Karamiyyah, atau kemungkinan terjadinya kerusakan pada materi pertama yang eternal (*al-mâddah al-ûlâ al-qadîmah*). Begitu pula yang berkaitan dengan rasionalitas eternal, menurut sebagian besar *al-qudamâ'*. Tetapi sebagian kecil dari mereka juga ada yang menafikannya.

Subjek, ada yang melakukan perbuatan berdasarkan *irâdah*, juga ada yang melakukan atas dasar *thabî'ah* (tabiat, pembawaan). Persoalannya bukan terletak pada bagaimana perbuatan tersebut bersumber dari keduanya, melainkan apakah masing-masing membutuhkan *murajjih*? Cukupkah pembagian subjek tersebut pada dua bagian, atau malah jangan-jangan akan memicu munculnya subjek baru yang tidak sesuai dengan subjek yang bertindak atas dasar *irâdah* maupun *thabî'ah*.

***

Ini masalah besar. Masing-masing membutuhkan pembahasan tersendiri secara mendetail, termasuk juga pendapat para *al-qudamâ'*.

Al-Ghazâlî mengambil[25] satu persoalan dan mengesampingkan beberapa permasalahan lainnya. Yang satu tersebut dikenal sebagai bagian dari posisi kaum sophis yang tujuh. Kesalahan yang terjadi

pada satu persoalan, bisa menjadi sumber penyebab kesalahan besar pada pembahasan lain seputar entitas sesuatu.

[2]. Menurut Abû Hâmid, diskursus terjadi pada dua sisi.

Dari satu sisi ia mengatakan, "Atas dasar apa kalian akan membantah orang yang mengatakan bahwa alam terjadi berdasarkan *irâdah qadîmah*, membuat ada bersamaan dengan waktu adanya *irâdah* tersebut, kemudian tiada seiring tiadanya *irâdah*, dan mulai membentuk wujud sebagaimana adanya. Adapun wujud sebelumnya, karena belum menjadi bagian dari *irâdah*, maka belum terjadi. Tetapi saat *irâdah qadîmah*[26] tersebut muncul, maka ia pun terjadi. Apa yang menolak keyakinan macam ini? Apanya yang absurd?"

[2]. Menurut saya, itu hanyalah retorika sophistik. Hal tersebut karena ketika ia tidak mungkin mengatakan bahwa perbuatan objek (*fi'l-al maf'ûl*) bisa terjadi setelah perbuatan subjek (*fi'l al-fâ'il*) berikut ketetapan hatinya untuk bertindak jika ia sebagai subjek independen (*fâ'il mukhtâr*). Maka ia katakan, bahwa perbuatan objek tersebut boleh datang kemudian setelah kemauan subjek. Keterlambatan objek dari *irâdah* subjek memang boleh, tetapi keterlambatannya dari perbuatan *fâ'il* tidak bisa diterima. Begitu pula keterlambatan perbuatan dari ketetapan hati untuk melakukan *fi'l* pada subjek yang berkemauan.

Ia harus melakukan satu di antara dua hal, baik dengan menyatakan bahwa perbuatan subjek tidak harus menimbulkan perubahan padanya, dan hal tersebut memastikan[27] adanya perubah dari unsur eksternal. Atau perubahan-perubahan bisa saja terjadi pada zat yang berubah tanpa dipengaruhi oleh perubah yang dinisbatkan kepadanya, dan atau perubahan-perubahan[28] boleh dinisbatkan kepada sesuatu yang eternal tanpa perubah. Jika demikian, masalah yang dipertentangkan[29] di sini ada dua; pertama bahwa perbuatan subjek meniscayakan perubahan, dan pada setiap perubahan pasti ada perubah. Kedua, sesuatu yang eternal tidak mungkin bisa dipengaruhi oleh macam-macam perubahan. Hal inilah yang sangat sulit dijelaskan.[30] Adapun yang membuat Asy'ariyah tidak bisa menerima,[31] karena hal tersebut menafikan subjek pertama berikut perbuatannya. Yang demikian, menjadikan mereka menolak peran

subjek atas objek pada saat terjadinya perbuatan, dan tiadanya saat perbuatan tersebut juga tidak ada. Konsekuensinya, keadaan akan selalu berubah-ubah dan tidak pernah harmonis. Hal tersebut sangatlah penting, baik bagi subjek maupun objek, atau kedua-duanya. Jika demikian adanya, apabila kita mempercayai adanya subjek pada setiap keadaan yang berubah tersebut, maka subjek harus berasal dari keadaan itu sendiri. Tetapi jika berasal dari sumber lain, subjek tersebut tidaklah tepat disebut sebagai yang pertama. Ia tidak cukup bisa melakukan perbuatan sendiri, tetapi masih membutuhkan peran subjek lain. Dan jika subjek keadaan yang telah menjadi syarat adanya perbuatan, maka perbuatan yang semustinya terjadi, tidaklah digolongkan perbuatan pertama, melainkan perbuatan bagi keadaan yang disyaratkan atas objek sebelum ia melakukan perbuatan atas objek tersebut. Seharusnya demikian, sebagaimana engkau lihat begitu penting. Kecuali jika ada yang membolehkan, bahwa di antara keadaan-keadaan yang baru, ada yang tidak membutuhkan penyebab. Hal seperti ini sangat jauh dari jangkauan akal, kecuali bagi mereka yang meyakini adanya sesuatu yang terjadi begitu saja. Dan, itu hanyalah pendapat generasi awal *al-qudamâ'* yang mengingkari adanya subjek. Pendapat yang tidak bisa dipertanggungjawabkan.

Pendapat kita tentang adanya *irâdah azaliyyah* dan *irâdah hâditsah* dalam pertentangan yang campur aduk seperti ini, sebenarnya bersifat *ism musytarak* (*hujjah*), bahkan berbeda kalimat dan pemahaman makna. *Irâdah* adalah kekuatan yang mengandung kemungkinan melakukan satu di antara dua hal, juga kemungkinan menerima satu di antara dua maksud secara *balance. Irâdah* adalah *subject interest* (perhatian subjek) terhadap sebuah perbuatan. Jika telah dilakukan, *interest* terpenuhi, dan maksud juga tercapai. *Interets* dan perbuatan berhubungan erat dengan dua hal secara berimbang. Jika dikatakan, bahwa yang berkehendak atas satu di antara dua hal itu azali, maka batasan-batasan *irâdah* akan hilang seiring perpindahan dari sesuatu yang mungkin menjadi wajib. Jika disebut sebagai *irâdah* yang azali, maka ia tidak akan pernah hilang meskipun maksud dan tujuan sudah tergapai. Jika dikatakan tidak ada batas awal baginya, maka waktu yang mengitari sepanjang upaya

menggapai maksud tidak akan terbatas dan tidak ditentukan. Dengan begitu dapat dengan jelas kita katakan, bahwa permasalahan tersebut cukup memberikan pembuktian pada adanya subjek yang memiliki, bukan terjadi begitu saja secara voluntaris dan impulsif. Agama menyebut kekuatan itu sebagai kehendak (*irâdah*).

Bukti menunjukkan adanya sesuatu yang cukup sederhana, yang semula dianggap bertentangan, tetapi sebenarnya tidak, seperti pernyataan kita tentang *mawjûd* (*exist*), tidak di dalam atau di luar alam.

[3]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Jika dikatakan ini mustahil, karena suatu peristiwa pastilah terjadi karena dorongan dan motivasi. Jika sebuah peristiwa yang tanpa sebab dan motivasi jadi mustahil, maka mustahil pulalah keterlambatan yang terdorong dan termotivasi itu, saat faktor-faktor pendorong telah memenuhi syarat, sebab dan rukun-rukunnya.

Bahkan, semustinya yang termotivasi sudah ada manakala motif telah memenuhi seluruh syarat-syarat dengan sempurna. Keterlambatannya menjadi mustahil, sebagaimana mustahilnya sebuah peristiwa yang termotivasi tanpa motif.

Sementara sebelum terjadinya alam; Yang Berkehendak sudah ada, kehendak ada, penisbatannya kepada sesuatu yang dikehendaki ada, yang berkehendak tidak mengalami renovasi, kehendak tidak mengalami renovasi, penisbatan yang tidak ada sebelumnya juga tidak mengalami renovasi. Padahal semua itu tergolong berubah. Lantas, bagaimana sesuatu yang dikehendaki bisa mengalami renovasi? Dan apa yang menghalanginya untuk direnovasi sebelum itu? Dan keadaan yang renovatif atau tidak, sama saja di dalam sebagian sesuatu (*syay'*), perkara (*amr*), keadaan (*hâl*), bahkan banyak perkara yang ada dengan sendirinya, kemudian wujud yang dikehendaki belum ada, dan tinggallah ia sendiri, kemudian wujud tersebut ada. Sungguh ini sangat mustahil.

[3]. Saya katakan:

Hal ini memang sudah sangat jelas, kecuali bagi orang yang mengingkari salah satu mukadimah yang telah kita sampaikan sebelumnya.

Akan tetapi Abû Hâmid berpindah dari penjelasan ini pada contoh riil yang cukup membingungkan para filosof. Berikut ini petikan pernyataannya.

[4]. Abû Hâmid berkata:

Kemustahilan semacam ini bukan pada sesuatu yang esensial dan pokok, tetapi sekadar pada bagian yang biasa (*'urf*) dan kondisional (*wadl'î*). Sesungguhnya seseorang manakala malafalkan talak pada sang isteri tanpa disertai keterangan, ia tidak membayangkan talak tersebut akan jatuh sesudahnya, karena ia telah menjadikan lafal sebagai sebab (*'illah*) jatuhnya hukum sebagaimana biasa. Maka tiada terbayangkan keterlambatan akibat dari pernyataannya, kecuali jika pernyataan tersebut dikaitkan dengan 'besok' atau 'masuk rumah'. Jika demikian adanya, maka hukum akibat tidak jatuh pada saat pernyataan disampaikan, melainkan bersamaan dengan datangnya besok atau pada saat masuk rumah.

Ia telah menjadikan sesuatu yang ditunggu sebagai *'illah* jatuhnya hukum. Ketika waktu belum tiba, yaitu besok atau masuk rumah, maka sesuatu yang semustinya terjadi belum terjadi lantaran ada sesuatu yang belum tiba.

Sesuatu yang semustinya terjadi, tidak terjadi, hingga perkara berubah bersamaan dengan masuk rumah atau keesokan harinya. Maka, apabila seseorang bermaksud mengakhirkan sesuatu yang semustinya terjadi dari waktu pernyataan, tanpa bergantung pada sesuatu yang belum tercapai, sungguh tidak rasional, padahal ia telah benar-benar terjadi.

Menurut kebiasaan, apa yang diinginkan maksud kita tidak terlambat dari pernyataan maksud, kecuali ada penghalang.

Manakala maksud sudah jelas, kemampuan sudah dimiliki, dan tidak ada penghalang, tidak terpikirkan keterlambatan pencapaian maksud tersebut.

Akan tetapi, hal semacam itu bisa saja terjadi pada *'azm* (ketetapan hati), karena ia tidaklah cukup untuk menimbulkan sebuah perbuatan. Ketetapan hati untuk menulis, tidak musti menimbulkan peristiwa menulis.

Jika *irâdah qadîmah* dalam pandangan kita sama dengan sesuatu yang ingin diperbuat, maka tidak terbayangkan keterlambatan maksud tersebut kecuali ada penghalang. Dan, tiada terpikirkan jika keinginan akan muncul hari ini mendahului perbuatan yang baru akan ada besok hari, kecuali dalam *'azm*.

Namun, bila *irâdah qadîmah* kita sejajarkan dengan *'azm*, pasti hal tersebut tidaklah cukup untuk melahirkan perbuatan, bahkan harus selalu menimbulkan pembaharuan keinginan. Ada pula yang mengatakan dengan perubahan yang eternal (*qadîm*).

Persoalan berikutnya, mengapa perubahan maksud, keinginan atau apa saja namanya, itu terjadi sekarang, bukan sebelumnya?

Bisa saja sebuah peristiwa terjadi tanpa sebab, atau mengalir begitu saja tiada henti.

Hasil pembicaraan merujuk pada sesuatu yang musti terjadi (*al-mûjab*) ada bersama seluruh syarat-syaratnya, dan tidak ada perkara lain yang ditunggu. Meskipun demikian, *al-mûjab* masih terlambat, dan tidak ada.

[4]. Saya katakan:

Contoh talak seperti yang disebutkan, dikira memperkuat *hujjah* para filosof. Padahal, sebenarnya ia melemahkannya. Karena kepada Asy'ariyah engkau katakan, bahwa sebagaimana jatuhnya talak bisa diakhirkan dari pelafalan sampai waktu terpenuhinya syarat baik dengan masuk rumah atau lain sebagainya. Maka sangat mungkin juga diakhirkannya terjadinya alam oleh Sang Maha Pencipta, sampai waktu terpenuhinya syarat yang berkaitan dengannya, yaitu waktu yang dikehendaki oleh-Nya.

Namun, masalah-masalah kondisional (*wadl'î*) tidak seperti masalah rasional (*'aqlî*). Bagi sebagian *ahl adh-dhâhir* yang menyamakan persoalan *wadl'î* dan *'aqlî*, mengatakan talak ini tidak lazim, dan tidak jatuh saat terpenuhinya syarat yang terlambat dari pernyataan talak seseorang, karena ia telah menjatuhkannya tanpa mengaitkan dengan pekerjaan yang ditalak.

[5]. Kemudian Abû Hâmid berkata, menjawab tentang Asy'ariyah:

Sebagai jawaban akan saya katakan, "Bahwa absurditas *irâdah qadîmah* terkait dengan terjadinya sesuatu. Sesuatu apa saja yang dapat dijangkau akal pikiran?

Dalam perspektif bahasa *manthiq* (logika), tahukah kalian pertemuan antara dua batasan ini, dengan batas tengah (*hadd awsath*), atau dengan tanpa batas tengah?

Jika kalian mengakui batas tengah sebagai jalan pemikiran, maka perlihatkan.

Jika kalian mengakui pentingnya pengetahuan hal tersebut, mengapa 'lawan' kalian tidak ikut mengetahuinya. Bukankah kelompok (*firqah*) yang mempercayai kejadian alam dengan *irâdah qadîmah* tidak terbatasi oleh negeri dan bilangan. Pastilah mereka tidak menggunakan akal sebagai upaya melawan pengetahuan.

Manthiq (logika) harus bisa memberikan bukti-bukti yang kuat atas absurditasnya, bukan hanya menghindar, dan menyamakan *'azm* dengan *irâdah*. Yang demikian itu tidak benar. *Irâdah qadîmah* tidak bisa disejajarkan dengan maksud-maksud yang temporal (*qusûd hâditsah*). Sedangkan untuk menghindar saja, tidak cukup dengan tanpa bukti.

[5]. Saya katakan:

Pernyataan ini sungguh tidak dapat memuaskan. Sebagai hasilnya, bahwa jika seseorang mengakui adanya subjek dengan segenap bukti-buktinya tidak mungkin memperlambat objeknya, maka bisa jadi ia mengakui pengetahuan itu dengan *qiyâs* (analogi), atau ia termasuk pokok-pokok pengetahuan pertama (*al-ma'ârif al-awwaliyyah*).

Apabila dia mengakuinya dengan *qiyas*, dia harus menyampaikan. Sementara tidak ada hal yang dapat dianalogikan di sana.

Bila dia mengakuinya dengan *ma'rifat awwaliyyah*, maka semua orang harus turut mengakuinya, baik lawan atau lainnya. Dan, hal ini tentu tidak benar.

[6]. Kemudian ia berkata menjawab Asy'ariyah (dalam teks: para filosof):

Jika dikatakan, dengan otoritas rasio kita bisa tahu bahwa tidak ada pewajib (*mujib*) dengan segenap syarat-syaratnya tanpa sesuatu yang diwajibkan (*mûjab*).

Yang mengingkari hal tersebut sungguh telah melanggar otoritas akal.

Kita katakan, lantas apa beda kalian dengan lawan-lawan kalian. Jiwa mereka berkata pada kalian, bahwa dengan otoritas akal kita akan tahu absurditas orang yang berkata, jika satu zat dapat mengetahui totalitas alam semesta;

- Tanpa meniscayakan pluralitas zat,
- Tanpa bertambahnya ilmu pada zat,
- Dan tanpa bertambahnya ilmu seiring jumlah totalitas yang diketahui.

Inikah mazhab yang kalian gembar-gemborkan? Sungguh, bagi kami dan ilmu pengetahuan yang kami miliki, hal tersebut sangat irasional. Tetapi kalian mengatakan, ilmu yang eternal tidak dapat di-*qiyas*-kan dengan ilmu yang temporal.

Ada kelompok di antara kalian yang mengakui kemustahilan ini. Mereka berkata, "Sesungguhnya Allah SWT. tidak mengetahui kecuali diri-Nya. Dialah zat yang berakal dan berpikir (*'âqil*). Dialah akal pikiran (*'aql*). Dan, Dialah sesuatu yang dipikirkan (*ma'qûl*). Semua menjadi satu."

Jika ada orang yang mengatakan, bahwa menyatunya *'âqil, 'aql* dan *ma'qûl* adalah sesuatu yang mustahil, maka hipotesis tentang Sang Pencipta alam semesta yang tidak mengetahui ciptaan-Nya juga mustahil adanya menurut pertimbangan akal.

Apabila Yang Eternal (*qadîm*, Allah) tidak mengetahui kecuali diri-Nya—Dia Maha Luhur atas apa yang dikatakan para penyeleweng—pasti Dia sama sekali tidak mengetahui ciptaan-Nya.

[6]. Saya katakan:

Kesimpulan dari pernyataan ini, ternyata mereka tidak mengakui diperbolehkannya berbeda pandangan atas apa yang mereka propagandakan tentang keharusan menolak keterlambatan objek pelaku dari perbuatannya dengan tanpa malu-malu, dan tanpa *qiyâs* yang menunjukkan mereka kepadanya. Tetapi mereka mengakuinya

dari pembuktian yang menunjukkan mereka pada temporalitas alam (*hudûstul 'âlam*), sebagaimana para filosof tidak membiarkan penolakan atas keniscayaan rasio di dalam memandang bilangan ilmu dan sesuatu yang diketahui, serta penyatuan keduanya di dalam dzat Allah SWT., kecuali dari bukti-bukti yang ada.

Lebih dari itu, ada filosof yang mengakui bahwa Allah mengetahui zat-Nya, lebih-lebih ciptaan-Nya. Ia berkata, "Sesungguhnya Allah tidak mengetahui kecuali zat-Nya."

Menerima pernyataan ini, berarti menerima sesuatu yang salah dengan sesuatu yang salah pula. Sebab, apa yang sudah menjadi pengetahuan umum dan meyakinkan tentu tidak mungkin ada bukti yang dapat membantahnya.

Manakala masih ada bukti yang membantah, berarti keyakinannya masih meragukan (*dhann*), bukan yakin sebenar-benarnya.

Oleh karena itu, apabila bilangan ilmu dan sesuatu yang diketahui, di dalam pandangan kasat mata atau tersembunyi, sudah diketahui atas dasar keyakinan, maka kita tegaskan jika tidak ada bukti bagi para filosof untuk menyatakan penyatuan *'âqil, 'aql* dan *ma'qûl* di dalam dzat Allah SWT..

Tetapi sebaliknya, jika pernyataan tentang bilangan ilmu dan sesuatu yang diketahui masih bersifat *dhannî*, maka kemungkinan bersatunya di dalam dzat Allah SWT. ada. Dan, para filosof memiliki bukti.

Begitu pula, jika diketahui bahwa objek pelaku tidak terlambat dari perbuatannya, sementara Asy'ariyah mengaku punya bukti atas penolakannya, maka kita tahu pasti sebenarnya bukti yang ia maksud tidak mereka miliki.

Hal semacam ini dan yang lainnya manakala menimbulkan kontroversi, maka yang terpenting adalah bagaimana mengambil *I'tibâr* dengan *fitrah fâ'iqah* (insting, karakter yang unggul), jika mengeksplorasi dengan tanda-tanda dan syarat-syarat yang dapat membedakan antara yakin dan *dhann* seperti yang terkandung di dalam kitab-kitab mantiq.

Misalnya, ada dua orang yang bertikai, salah seorang di antara mereka berdua bilang bahwa syair (yang ia dengar) tidak ber-*wazan*.

Sementara yang lain menyatakan ber-*wazan*. Maka cara menghakiminya adalah dengan kembali kepada naluri yang sehat (*fitrah sâlimah*), selain itu juga merujuk kepada ilmu 'arûdl (ilmu yang mempelajari syair atau sajak).

Bagi orang yang mengetahui benar pada *wazan* dalam syair, pasti tidak ada orang yang membantah pendapatnya, sebagaimana orang yang meyakini sesuatu.

Perkataan-perkataan tersebut semua tergolong lemah. Semustinya ia tidak mengisi kitab ini dengan perkataan-perkataan semacam itu, jika ia ingin memberikan kepuasan kepada *khawâsh* (kelompok tertentu).

Ketika keharusan-keharusan yang menyertai masalah ini terasa asing, selanjutnya ia[32] berkata seperti berikut ini:

[7]. Bahkan kita tidak melampaui keharusan-keharusan masalah ini, maka kita katakan kepada mereka:

Dengan apa kalian akan menyangkal lawan-lawan kalian, jika mereka mengatakan bahwa *qidam al-'âlam* mustahil? Karena hal itu menunjukkan statisnya rotasi falak yang tidak pernah berhenti pada bilangan-bilangan tertentu. Padahal ia memiliki seperenam, seperempat atau setengah... sampai perkataannya, "Maka kalian musti berkata, bahwa ia tidak genap dan tidak pula ganjil, sebagaimana akan kita bahas nanti." [33]

[7]. Ini juga tergolong perlawanan sophistik. Kesimpulannya persis sebagaimana kalian tidak mampu menyanggah dalil-dalil kita tentang temporalitas alam. Sesungguhnya kalau alam tidak temporal, niscaya rotasi tersebut tidak genap dan tidak pula ganjil.

Kita juga tidak mampu untuk menyanggah pendapat kalian yang mengatakan, bahwa apabila subjek telah memenuhi seluruh syarat-syarat perbuatan, pasti ia tidak akan terlambat dari objeknya.

Puncak pernyataan ini adalah penetapan keragu-raguan (*syakk*) dan pengambilan keputusan. Yang demikian itu adalah termasuk salah satu misi kaum sophis.

Wahai kaum pemikir, kalian telah menyaksikan pernyataan-pernyataan para filosof di dalam buku ini, yang menegaskan eter-

nalitas alam dalam perspektif dalil ini, juga pernyataan-pernyataan Asy'ariyah yang berbanding terbalik dengannya.

Maka dengarkanlah dalil-dalil yang dilontarkan Asy'ariyah, dan dengarkanlah pula pendapat-pendapat para filosof yang berbeda dengan mereka, seperti yang diungkapkan orang ini.

[8]. Âbu Hâmid berkata:

Kita katakan, bagaimana kalian akan membantah pernyataan lawan kalian yang menyatakan bahwa *qidam al-'âlam* mustahil, karena hal itu menunjukkan statisnya rotasi falak yang tidak pernah berhenti pada bilangan-bilangan tertentu, padahal ia memiliki seperenam, seperempat dan setengah. Falak matahari berputar dalam setahun. Bintang Saturnus berputar dalam tiga puluh tahun. Maka, perputaran Saturnus menyamai sepertiga belas perputaran matahari. Sedangkan, perputaran Jupiter menyamai setengah dari seperenam perputaran matahari, karena ia berputar dalam dua belas tahun.

Kemudian, sebagaimana (disebutkan) perputaran Saturnus tidak berhenti pada bilangan tertentu, mustinya matahari juga demikian, padahal ia menyamai sepertiga belasnya.

Bahkan tiada akhir bagi perputaran bintang-bintang (*kawâkib*) yang berputar sekali dalam tiga puluh enam ribu tahun, sebagaimana juga pada *al-harakah al-syarqiyyah* (gerakan Timur) bagi matahari yang berputar sekali dalam sehari semalam.

Apabila ada orang yang berkata, absurditas semua ini sudah diketahui, lantas dengan apa kalian akan menyanggahnya?

Bahkan, kalau ada orang yang berkata, bilangan perputaran ini genap atau ganjil? Atau genap dan ganjil? Atau tidak genap dan tidak pula ganjil?

Jika kalian katakan genap dan ganjil, atau tidak genap dan tidak pula ganjil, pasti kebatilannya akan sangat kentara.

Jika kalian katakan genap, bukankah genap ditambah satu menjadi ganjil? Tidakkah mungkin sesuatu yang tidak berbilangan akhir bisa ditambah satu?

Sebaliknya, jika kalian katakan ganjil, bukankah ditambah satu ia akan menjadi genap? Tidakkah mungkin sesuatu yang tidak berbilangan akhir bisa ditambah satu?

Sebagai satu-satunya yang musti kalian katakan, ia tidak genap dan tidak pula ganjil.

[8]. Saya katakan:

Inti dari pernyataan ini adalah apabila dibayangkan dua gerakan yang menimbulkan perputaran di antara dua ujung pada satu kurun waktu, kemudian dibayangkan pula batas yang melingkupi masing-masing pada kedua ujung satu kurun waktu tersebut, maka penisbatan sesuatu yang parsial (*juz'*) kepada sesama parsial yang lain adalah penisbatan sesuatu yang global kepada sesama global lainnya.

Contohnya; jika rotasi Saturnus dalam satu kurun waktu yang disebut tahun menyamai sepertiga belas perputaran matahari, maka ketika dibayangkan rotasi matahari pada totalitas rotasi Saturnus sejak ada pada kurun waktu tersebut, ia akan meniscayakan penisbatan seluruh rotasi gerak dari semua rotasi gerak yang lain (dalam naskah: *al-harakah al-ûla*, gerakan pertama) adalah penisbatan sesuatu yang parsial kepada sesama parsial lainnya.

Sedangkan, jika tidak ada penisbatan di antara dua gerakan global, karena kesamaan masing-masing, atau tidak ada permulaan dan akhiran, sementara penisbatan terjadi antar bagian-bagian (*ajzâ'*), maka tidak semestinya, penisbatan yang global pada sesama global lainnya, mengikuti penisbatan sesuatu yang parsial pada sesama parsial lainnya, seperti dalil yang dilontarkan suatu kaum. Karena penisbatan antara dua prestise yang masing-masing menganggap tiada berujung, tidak pernah ada. Atas dasar itu, maka jika *al-qudamâ'* mengklaim totalitas gerak matahari tidak berujung pangkal, begitu pula gerak Saturnus, maka antara keduanya tidak ada penisbatan. Dari itu, semustinya ada dua jumlah yang terbatas, sebagaimana adanya dua bagian dalam satu jumlah.

Hal ini sudah jelas dengan sendirinya.[34] Pernyataan ini meragukan jika penisbatan bagian kepada bagian lain, seperti penisbatan mayoritas kepada minoritas, akan meniscayakan penisbatan internal dalam dua jumlah seperti penisbatan mayoritas kepada minoritas. Hal ini hanya akan terjadi manakala dua jumlah tersebut saling berbatasan.

Tetapi bila tidak ada batas akhir, berarti tidak ada mayoritas dan minoritas. Dan jika dipaksakan ada penisbatan, akan tampak absurditas lain, yaitu sesuatu yang tidak memiliki batas akhir lebih banyak dari sesuatu yang tidak memiliki batas akhir lainnya.

Ini mustahil terjadi pada sesuatu yang keduanya benar-benar tidak berbatasan, karena sewaktu-waktu bisa terjadi penisbatan di antara keduanya. Tetapi bila benar-benar terjadi, nyata-nyata di sana tidak ada penisbatan.

Inilah jawaban untuk persoalan ini, tidak seperti jawaban Abû Hamid tentang pernyataan-pernyataan para filosof.

Dengan demikian, segala keragu-raguan yang merasuki mereka akan terlepas dan terurai. Kemudian ambillah *i'tibâr* (pelajaran) dari semuanya, karena itulah yang biasa mereka katakan, bahwa jika gerakan-gerakan yang terjadi di masa lampau adalah gerakan yang tidak pernah berakhir, maka tentu sekarang tidak ada gerakan yang merujuk padanya, kecuali jika usai sudah sebelumnya gerakan yang tiada berakhir.

Ini benar dan dilegitimasi para filosof, meletakkan gerakan terdahulu sebagai syarat adanya gerakan berikutnya. Hal tersebut berarti ketika salah satu darinya ada, pasti sebelumnya telah ada sebab-sebab yang tiada berakhir.

Tidak seorang pun dari para filosof yang memperbolehkan adanya sebab-sebab yang tiada berakhir, sebagaimana diperbolehkan oleh para ateis, karena hal tersebut mengindikasikan adanya sesuatu tanpa sebab. Adanya sesuatu yang bergerak tanpa penggerak.

Tetapi, ketika kaum ditunjukkan bukti-bukti, bahwasanya ada kaidah-kaidah dasar yang sangat prinsipil, yang menjadi motor penggerak, Yang Azali, yang entitas-Nya tidak berawal dan berakhir, serta perbuatan-Nya wajib tidak terlambat dari wujud-Nya, barulah mereka mempercayai kaidah bahwa perbuatan-Nya tidaklah seperti hal dalam entitas-Nya. Jika tidak, maka perbuatan-Nya bersifat nisbi, tidak absolut. Tidak menjadi kaidah utama, meniscayakan perbuatan subjek yang tidak memiliki kaidah bagi wujudnya. Tidak memiliki kaidah bagi perbuatan-perbuatan tersebut, seperti hal dalam wujud-Nya.[35]

Jika demikian, tidak satu pun dari perbuatan yang pertama menurut akal menjadi syarat adanya kedua, karena:

- Masing-masing di antara keduanya bukanlah subjek dengan zat.
- Keberadaan sebagian yang satu dengan lainnya dengan sifat

Maka mereka memperbolehkan adanya sesuatu yang tiada berakhir dengan sifat, bukan dengan zat. Sesuatu yang tiada berakhir ini mustinya menjadi persoalan penting yang mengikuti wujud kaidah-kaidah awal yang azali.

Dan itu bukanlah terdapat pada contoh gerakan-gerakan yang berkesinambungan, melainkan pada sesuatu yang diasumsikan, bahwa yang terdahulu menjadi penyebab yang datang berikutnya, seperti seseorang yang melahirkan anak.

Adanya manusia baru akan membawa pada subjek pertama sebagai *causa prima* adanya manusia, yang eternal (*qadîm*) dan entitas-Nya tiada berawal.

Keberadaan manusia oleh manusia lain hingga tiada berakhir, ada dengan aksiden (*'ardh*), sedangkan sebelum dan sesudahnya dengan zat.

Hal tersebut menunjukkan, bahwa subjek yang wujudnya tiada bermula, sebagaimana tiada awal bagi perbuatan-perbuatannya yang ia kerjakan tanpa alat, juga tiada awal bagi alat yang ia pergunakan untuk menyelesaikan perbuatan-perbuatannya yang tiada bermula.

Ketika teolog kalam mempercayai yang ada dengan sifat adalah ada dengan zat, mereka berupaya mempertahankan wujudnya. Memecahkan perkataan mereka sangat sulit, sehingga mereka mengklaim dalil yang dilontarkan sebagai yang benar.

Pendapat para filosof sudah jelas. Bahkan guru filsafat pertama, Aristoteles, terang-terang menyatakan, bahwa jika gerakan itu memiliki gerakan, pasti gerakan tersebut tidak pernah ada. Jika elemen memiliki elemen, elemen tersebut pasti tidak pernah ada.

Inilah contoh dari sesuatu yang tiada berakhir, yang mereka anggap tiada berujung tepi. Karena tidak benar:

- Bahwasanya ia telah habis
- Dan tidak pula ia telah masuk dalam wujud
- Juga pada masa lampau

Karena setiap yang berakhir, pastilah memiliki permulaan. Dan, sesuatu yang tiada bermula, pasti juga tiada akan pernah habis.

Hal seputar permulaan dan batas akhir juga sudah jelas. Sebab, orang yang mengatakan rotasi falak tidak akan pernah berakhir di masa-masa yang akan datang, hendaknya mereka tidak mengatakan ia memiliki permulaan, sebab sesuatu yang bermula, pasti akan berakhir. Dan sesuatu yang tiada berakhir, pasti tidak bermula. Begitu pula persoalan pertama dan terakhir. Sesuatu yang tidak bermula, pasti tidak berakhir. Dan sesuatu yang tidak berakhir, sebenarnya bagian-bagiannya tiada pernah habis. Begitu pula sesuatu yang bagian-bagiannya tiada bermula, ia juga tidak akan pernah habis.

Oleh karena itu, jika teolog kalam menanyakan para filosof, apakah gerakan (*harakah*) akan terhenti sebelum gerakan berikutnya? Jawaban mereka, tidak. Karena menurut keyakinan yang dianut mereka, sesuatu yang tiada bermula, tiada akan pernah berakhir.

Maka delusi teolog kalam, bahwa para filosof menerima keberakhirannya tidaklah benar. Bagi mereka, sesuatu yang berakhir hanyalah sesuatu yang memiliki permulaan.

***

Jelas sudah bagimu, bahwa dalil-dalil yang disampaikan para teolog kalam tentang temporalitas alam (*hudûst al-'âlam*) belumlah dapat memberikan keyakinan.[36] Dan, dalil-dalil tersebut tidak sepadan dengan tingkat bukti-bukti yang ada, begitu pula dalil-dalil yang dimasukkan dan diutarakan tentang para filosof belum memadai untuk sebuah pembuktian. Inilah yang ingin[37] kami jelaskan dalam buku ini.

Sebaik-baik jawaban bagi orang yang bertanya tentang perbuatan-Nya di masa lalu, sekiranya dikatakan, termasuk perbuatan dan wujud-Nya. Karena kedua-duanya tiada bermula.

Sedangkan jawaban Abû Hâmid pada para filosof di dalam meng-*counter* dalil-dalil mereka seputar gerakan langit, bahwa sebagian lebih cepat dari yang lain, berikut ini nash bantahannya untuk mereka.

[9]. Abû Hâmid berkata:

Jika ada yang berkata, letak kesalahan pada perkataan kalian tersusun dari valensi tunggal.

Sesungguhnya rotasi-rotasi ini tidak ada.

Yang dahulu sudah habis.

Sedang yang akan datang belum ada.

Kemudian ia[38] berkata meretroaksi pernyataan ini:

Kita katakan: bilangan itu terbagi menjadi genap dan ganjil. Tiada akan pernah keluar dari keduanya, meskipun sesuatu yang dihitung itu ada atau tiada.

Jika kita menghitung kuda, maka kita harus percaya bahwa jumlahnya tidak akan pernah meleset dari bilangan genap atau ganjil, baik kita anggap ada atau tiada. Sesungguhnya jika ia ada setelah tiada, pasti premis ini tidak akan tiada dan berubah.

Ini akhir pernyataannya:

[9]. Saya katakan:

Pernyataan ini hanya cocok bagi sesuatu yang memiliki permulaan dan batas akhir, baik di luar essensi (*nafs*) maupun di dalamnya. Maksud saya, akal akan menghukuminya dengan genap atau ganjil dalam tiada dan adanya.

Adapun yang benar-benar tidak memiliki permulaan dan batas akhir, maka pernyataan tersebut tidak cocok baginya. Tidak genap, tidak ganjil, tidak bermula, tidak berakhir, tidak termasuk masa lalu, tidak pula termasuk masa depan. Karena sesuatu yang ada secara absolut, hukumnya sama dengan tidak ada.

Ini yang diinginkan para filosof dengan pernyataan mereka, sesungguhnya rotasi-rotasi yang terjadi pada masa lalu dan yang akan datang, tidak ada.

***

Intisari persoalan ini, bahwa setiap yang berjumlah terbatas, pasti memiliki permulaan dan batas akhir. Baik yang bersifat demikian memiliki permulaan dan batas akhir di luar esensi, ataupun di dalamnya.

Sedangkan yang benar-benar menjadi umum, dan terbatas di masa lalu, baik di dalam maupun di luar esensi, merupakan suatu keharusan, baik berpasangan (*zawj*) maupun sendiri-sendiri (*fard*).

Sementara yang memiliki jumlah tidak terbatas di luar esensi, ia tidak menjadi terbatas, kecuali setelah masuk ke dalamnya. Karena esensi tidak bisa melukiskan wujud sesuatu yang tidak terbatas, ia juga akan menentukan apakah berpasangan atau sendirian.

Tetapi jika berada di luar esensi, ia tidak bisa menentukan apakah berpasangan atau sendirian.

Begitu pula yang ada pada masa lalu, yang benar-benar ada di luar esensi, atau tidak memiliki permulaan, maka tidak bisa tersifati berpasangan atau sendirian kecuali jika benar-benar ada. Maksudnya, memiliki permulaan dan batas akhir.

Semua gerakan yang ada tidak memiliki totalitas. Maksudnya permulaan dan batas akhir, kecuali jika ia berada dalam esensi (*nafs*), seperti keadaan dalam suatu kurun waktu, gerak rotasi, secara otomatis tidak bisa diidentifikasi berpasangan atau sendirian kecuali setelah masuk ke dalam *nafs*.

***

Sebab dalam kesalahan ini, bahwa sesuatu jika berada dalam *nafs* dengan sifat, diasumsikan ia berada di luarnya dengan sifat tersebut.

Dan, selama sesuatu yang terjadi di masa lampau tidak terlukiskan dalam *nafs* kecuali dalam keadaan terbatas, diasumsikan semua yang terjadi di masa lampau secara otomatis berada di luar *nafs*.

Tetapi jika hal tersebut terjadi di masa yang akan datang, pasti sesuatu yang tiada memiliki batas akhir terbayangkan sedikit demi sedikit. Plato dan Asy'ariyah menelorkan hipotesis kemung-

kinan rotasi falak (benda-benda langit) di waktu yang akan datang tidak memiliki batas akhir.

Semua ini tergolong hukum ilusif imajinatif, tidak berdasarkan pembuktian. Karenanya, ia lebih mengakar dan lebih terjaga ketimbang pendapat bahwa kosmos memiliki permulaan dan batas akhir, seperti diyakini banyak teolog kalam.

[10]. Perkataan Abû Hâmid berikutnya:

Meskipun kita katakan kepada mereka, bahwasanya tidak mustahil genesis kalian ada. Ia tunggal dan selalu berubah dengan sifat dan tidak memiliki batas akhir.

Ia adalah nafas keturunan Adam yang terpisahkan dari badan oleh kematian. Ia tetap ada, meskipun tidak bisa diidentifikasi genap atau ganjil. Dengan apa kalian akan membantah hal ini, sebagaimana kalian mengingkari keterpautan *irâdah qadîmah* dengan sesuatu yang temporal.

Pendapat tentang nafas ini adalah ajaran Ibn Sînâ, yang sepertinya merupakan mazhab Aristoteles.

[10]. Pernyataan yang sangat lemah, dan tidak argumentatif.

Intinya, ia berharap kalian tidak mengingkari pendapat kita. Apa yang semustinya menjadi keharusan, pasti (*dlarûrî*) menurut kita, tetapi kalian tidak menganggapnya kewajiban. Kalian telah meletakkan sesuatu yang memiliki posibilitas, sementara lawan-lawan kalian mengakui penolakannya bersifat rasional. Atau kalian menyatakan sesuatu *possible*, tetapi mereka katakan *impossible*, sebagaimana kalian katakan suatu keharusan atau kepastian, tetapi mereka bilang tidak eksak. Kalian tidak bisa meletakkan dua dakwaan secara deferensiasil.

***

Dalam ilmu *manthiq*, hal seperti ini disebut perhelatan retoris yang tiada berarti, sophistik.

***

Sebagai jawaban dari persoalan ini, akan dikatakan, sesungguhnya orang yang mengakui tahu pasti tentang orang lain, ia pasti juga tahu dirinya sendiri.

Dan, apa yang kalian teriakkan bahwa ia pasti batil, ternyata tidak seperti yang kalian teriakkan.

Tidak ada jalan untuk mendiferensiasi dengan jelas, kecuali melalui perasaan (*dzawq*), sebagaimana menanggapi pernyataan orang yang mengatakan syi'ir ber-*wazan* atau tidak. Maka perasaan naluri yang unggul (*al-fitrat al-sâlimat al-fâ'iqat*) memegang peranan dan otoritas untuk menjawabnya.

Sedangkan peletakan *nafs* tanpa dibangun atas dasar pandangan filosofis yang sangat banyak, tidaklah diketahui oleh suatu kaum,[39] karena sebab pluralitas bilangan adalah materialisme menurut mereka. Dan sebab kesepakatan (*understanding*) dalam pluralitas bilangan adalah metode.

Mustahil apabila ada sesuatu yang berbilangan banyak, sebagian dengan metode dan yang lain dengan materi. Hal itu karena seseorang tidak berbeda dengan lainnya, baik dalam sifat kecuali dalam aksiden (*'ardh*). Sebab sifat-sifat yang dimiliki seseorang, bisa jadi juga dimiliki orang lain. Dari dari segi materi, seseorang tentu berbeda dari orang-orang yang lain.

Begitu pula, penolakan wujud sesuatu yang tidak memiliki batas akhir, baik berupa jisim maupun non-jisim, merupakan kaidah-kaidah dasar yang diyakini suatu kaum.

Kita tidak mengenal seseorang yang membedakan antara yang berpangkat dan yang tidak berpangkat selain Ibn Sînâ.[40] Orang lain pada umumnya, tidak mendapatkan salah seorang di antara mereka yang sependapat dengan pernyataan ini, bahkan kita tidak menemukannya dalam kaidah-kaidah yang mereka yakini. Ia tergolong *khurâfah* (takhayul). Karena kaum tersebut sungguh-sungguh mengingkari wujud sesuatu yang tiada memiliki batas akhir, baik berupa jisim atau non-jisim. Sebab hal tersebut akan meniscayakan mereka meyakini sesuatu yang memiliki batas akhir lebih banyak dari sesuatu yang tidak memiliki batas akhir.

Semoga saja Ibn Sînâ bertujuan memberikan kepuasan kepada khalayak seperti yang biasa mereka dengar tentang persoalan *nafs*. Tetapi nyatanya perkataan tersebut sedikit memberikan kepuasan. Karena jika ada wujud sesuatu yang tiada memiliki batas akhir, niscaya sesuatu yang parsial tidak berbeda dengan global. Maksudnya, jika ia membagi sesuatu yang tidak memiliki batas akhir menjadi dua bagian.

Misalnya, apabila ada garis atau bilangan yang tiada batas akhir pada kedua ujungnya, kemudian dibagi menjadi dua, pasti masing-masing bagian tersebut juga tidak memiliki batas akhir.

Sesuatu yang global jelas tidak memiliki batas akhir. Maka, sesuatu yang parsial atau global, sebenarnya tidak memiliki batas akhir. Dan hal itu mustahil. Semua ini hanya akan ada, manakala sesuatu yang tidak memiliki batas akhir diletakkan secara benar.

[11]. Abû Hâmid berkata:

Jika dikatakan, yang benar adalah pendapat Plato bahwa jiwa (*nafs*) itu eternal dan tunggal. Ia terbagi-bagi di dalam beberapa badan. Jika telah berpisah, ia kembali ke asalnya dan bersatu.

Kita katakan, ini lebih buruk. Akan lebih baik seandainya ia meyakini yang bertentangan dengan otoritas rasio.

Kita jelaskan, jiwa Zayd adalah jiwa Umar juga atau lainnya. Jika yang dimaksud jiwa Zayd itu sendiri, premis tersebut ditolak menurut akal. Karena masing-masing individu tahu dan merasakan, bahwa jiwa yang ada dalam dirinya adalah jiwanya sendiri, bukan jiwa orang lain.

Andaikata benar jiwa Zayd itu sendiri adalah jiwa Umar, pasti tingkat keilmuan keduanya sama. Sebab ilmu adalah sifat zat bagi jiwa, selalu ada di dalamnya pada setiap pertumbuhan.

Bila kalian katakan, bahwa jiwa Zayd itu sendiri adalah jiwa Umar yang terbagi dan terpisah oleh badan, maka kita katakan bahwa pembagian dan perpecahan satu yang tidak memiliki kebesaran volume dan kadar kuantitas (*kammiyyah miqdâriyyah*), mustahil menurut akal. Bagaimana mungkin satu menjadi dua atau bahkan seribu, kemudian kembali lagi menjadi satu?

Tetapi hal semacam ini akan menjadi rasional, jika terdapat dalam sesuatu yang memiliki kebesaran volume dan kadar kuantitas, seperti air laut yang terbagi menjadi anak sungai dan sungai, kemudian kembali lagi ke laut.

Sedang yang tidak memiliki kadar kuantitas, bagaimana ia akan terbagi?

Maksud dari semua ini tiada lain untuk menerangkan, bahwa mereka tidak berhasil memperdaya lawan dari keyakinan mereka dalam keterpautan *irâdah qadîmah* dengan sesuatu yang temporal, kecuali dengan mengajak akal menolak hal tersebut. Sementara mereka tidak mengindahkan dogma rasio yang bertentangan dengan keyakinan mereka. Ini belum ada solusi.

[11]. Saya katakan:

Secara kuantitatif Zayd bukanlah Umar. Zaid dan Umar adalah satu dalam bentuk, yaitu jiwa.

Andaikata secara kuantitatif jiwa Zayd bukanlah jiwa Umar, sebagaimana dia Zayd bukan Umar secara kuantitatif, maka jiwa Zayd dan jiwa Umar dua secara kuantitatif, dan satu dalam bentuk. Maka, dalam jiwa ada jiwa lain.

Dengan demikian, terpaksa jiwa Zayd dan jiwa Umar menjadi satu dalam bentuk. Dan satu dalam bentuk tergolong pluralitas kuantitas, maksudnya bagian dari materi.

Andai jiwa tidak binasa saat badan telah hancur, atau sesuatu seperti sifat ini, maka saat meninggalkan badan, ia wajib menjadi satu secara kuantitatif.

Tiada jalan bagi penyebaran[41] ilmu yang demikian dalam kitab ini.

***

Adapun pernyataan yang dipakai, untuk membantah mazhab Plato bersifat sophistik. Alhasil, bahwa jiwa Zayd, baik jiwa itu sendiri adalah jiwa Umar, atau jiwa lain, akan tetapi bukanlah jiwa Umar itu sendiri.

Kata 'selain' adalah *ism musytarak*. Begitu pula 'dia', dipakai untuk menunjukkan bilangan lain. Dengan demikian, maka jiwa Zayd

tunggal dalam satu sisi, dan plural dalam sisi yang lain. Seakan-akan Anda katakan, tunggal dalam bentuk dan plural dalam pemiliknya.

Sedangkan perkataannya, bahwa tiada pernah terbayangkan pembagian kecuali pada sesuatu yang kuantitatif, sungguh pernyataan tersebut tidak tepat bagi bagian (*juz'*), tetapi tepat bagi pembagian dengan zat. Jisim adalah contoh yang terbagi dengan zat. Sedangkan pembagian dengan sifat seperti warna putih dalam jisim seiring pembagian jisim itu sendiri. Demikian pula bentuk dan jiwa terbagi dengan sifat. Jiwa tidak berbeda dengan sinar. Sinar akan terbagi sesuai materi yang tersinari, kemudian menyatu saat materi itu telah padam. Begitu pula masalah jiwa dengan badan.

Penggunaan retorika sophistik macam ini, sungguh sangat tidak laik. Ia mengklaim bukan penganut kaum sophis, tetapi semata bermaksud mengelabûhi[42] khalayak. Hal yang demikian bukanlah etika dan moralitas kaum penyampai kebenaran.

Semoga orang ini selalu diampuni Allah. Ia diuji melalui kitabnya, karena beberapa pernyataannya yang tidak bermanfaat dalam menambah keimanan. Ia berkata:

[12]. Tujuan dari semua ini, kita ingin menegaskan bahwa mereka tidak akan berhasil memperdaya lawan-lawannya tentang keyakinan keterpautan *irâdah qadîmah* dengan sesuatu yang temporal, kecuali dengan mempengaruhi akal. Tetapi mereka tetap bersikukuh dengan pendirian dan keyakinannya, tidak terpengaruh oleh propaganda lawan-lawan mereka. Dan masalah ini belum ada pemecahannya.

[12]. Saya katakan:

Seseorang yang menduga sesuatu yang diketahui dengan sendirinya dalam suatu keadaan, sedang dia kontradiktif dengan keadaan tersebut, maka tidak perlu ada kata-kata, karena setiap kata-kata hanya cocok untuk masalah-masalah yang sudah diketahui, agar kedua orang yang berseteru bisa mengambil keputusan secara sama.

Jika seseorang menduga setiap perkataan, dan selalu bersifat kontradiktif dengan apa yang dinyatakan lawan, maka tidak ada cara lain kecuali wacana dialogis, bantahan dan mendiskusikannya.

Sedangkan seseorang yang mengira sesuatu yang diketahui dengan sendirinya, sebagai sesuatu yang tidak diketahui dengan sendirinya karena terkontaminasi syubhat. Maka hal ini tentu ada obatnya, yaitu dengan meninggalkan syubhat tersebut. Bagi dia yang tidak mengakui sesuatu yang diketahui dengan sendirinya karena kelabilan watak (*nâqish al-fithrat*), tentu tidak ada cara untuk membuatnya mengerti, bahkan dididik pun seakan tiada bermakna. Hal tersebut seperti menyuruh orang buta untuk menyebut aneka warna.

[13]. Abû Hâmid berargumentasi kepada para filosof:

Apabila dikatakan, sebelum penciptaan kosmos, sekitar satu dua tahun, sebenarnya Allah SWT. telah memiliki kekuasaan untuk menciptakan. Dan, kekuasaan tersebut tiada memiliki batas akhir (*nihâyah*). Dia seakan bersabar menahan diri tidak menciptakan, kemudian menciptakannya. Kurun waktu selama Allah SWT. tidak menciptakan kosmos ini terbatas atau tidak? Jika kalian katakan terbatas, berarti entitas awal Allah SWT. juga terbatas. Tetapi jika kalian katakan tidak terbatas, berarti habis sudah kurun waktu yang memiliki kemungkinan-kemungkinan tiada terbatas.

Menurut kita, kurun waktu dan zaman, keduanya, merupakan makhluk.

Kita akan menjelaskan jawaban yang sebenarnya secara terperinci tentang dalil yang mereka gunakan pada pendapat kedua.

[13]. Mayoritas yang berpendapat *hudûst al-'âlam*, juga berkata, zaman itu temporal. Atas dasar itu, menurutnya, kurun waktu selama Allah SWT. tidak melakukan proses penciptaan itu tidak terlepas dari keterbatasan atau tidak keterbatasan.

Pendapat yang tidak shahih. Sesungguhnya sesuatu yang tiada bermula pasti juga tidak memiliki batas akhir. Sang lawan tidak terima kalau sebelum proses penciptaan kosmos ada kurun waktu. Semustinya, yang harus dikatakan kepada mereka, mungkinkah ujung zaman yang menjadi titik mula proses penciptaan kosmos lebih jauh dari yang kita alami sekarang? Atau tidak mungkin?

Jika mereka menjawab tidak mungkin, berarti mereka telah membuat kadar terbatas, yang Sang Pencipta tidak mampu berbuat lebih banyak darinya. Ini buruk sekali, dan tentu sangat mustahil.

Tetapi, jika mereka menjawab mungkin, berarti ujung zaman lebih jauh dari yang kita alami sekarang. Dari ujung makhluk mengatakan, mungkinkah ujung kedua lebih jauh darinya? Jika mereka menjawab ya, maka katakanlah, di sinilah letak kemungkinan terjadinya kadar zaman yang tiada memiliki batas akhir. Habisnya kadar zaman tersebut memastikan pernyataan kalian, tentang rotasi sebagai syarat terjadinya kadar zaman (*miqdâr zamânî*) yang ada. Adapun perbedaan antara keduanya, bahwa beberapa kemungkinan yang tiada terbatas itu adalah kadar-kadar yang belum membuahkan perbuatan. Sedangkan beberapa kemungkinan rotasi yang tiada memiliki batas akhir telah membuahkan perbuatan.

Dikatakan, beberapa kemungkinan pada sesuatu adalah, masalah-masalah yang lazim pada sesuatu itu, baik mendahului atau bersamaan dengan sesuatu tersebut, seperti pendapat suatu kaum. Hal tersebut memastikan bilangan pada sesuatu tersebut. Jika memang mustahil adanya rotasi yang tiada memiliki batas akhir sebelum ini, maka mustahil pula adanya beberapa kemungkinan rotasi yang tiada memiliki batas akhir itu.

Tetapi ada juga yang mengatakan, bahwa sesungguhnya kadar zaman terbatas. Maksudnya, zaman sebelum proses kejadian kosmos. Maka tidak mungkin adanya zaman yang lebih besar atau lebih kecil, sebagaimana dinyatakan suatu kaum. Oleh karena itu, contoh pernyataan seperti ini tidak argumentatif. Tetapi akan lebih terjaga bagi yang berpendapat, bahwa kosmos ada yang menciptakan; kadar zaman terbatas; tidak meletakkan kemungkinan mendahului sesuatu yang mungkin; dan menyatakan ukuran kebesaran memiliki batas. Tetapi, kebesaran memiliki universalitas, sementara zaman tidak.

[14]. Abû Hâmid bercerita saat para filosof menyanggah lawan-lawannya, bahwa *al-ma'ârif al- ûlâ* (pengetahuan pertama) akan mengakhirkan perbuatan Yang Dahulu dari keinginan-Nya. Mereka juga memberikan beberapa dalil atas premis ini.

Ia berkata, "Dengan apa kalian akan menyanggah mereka yang meninggalkan tuntutan rasio, tetapi di sisi lain mereka me-

makainya sebagai dalil?" Sampai perkataannya; jika tidak, maka tiada terbayangkan keunggulan sesuatu dari yang menyamai-Nya.

[14]. Saya katakan:

Inti dari apa yang dia ceritakan sebenarnya ingin membuktikan bahwa tidak mungkin ada yang temporal dari subjek yang azali. Di situ tidak mungkin ada *irâdah*.

Sanggahan ini ditujukan kepada mereka[43] yang telah menerima pendapat lawan-lawan mereka yang menyatakan, bahwa banyak hal yang bertentangan semuanya sama jika dikembalikan kepada *irâdah qadîmah*.

Tidak ada pertentangan seputar zaman, seperti yang pertama atau yang terakhir. Juga tidak ada corak yang berlawanan, seperti hitam dan putih. Begitu pula ada dan tiada, dalam pandangan mereka sama, termasuk juga *irâdah azaliyyah*.

Ketika mereka menerima mukadimah ini dari sang lawan, meskipun tidak mengakuinya namun mereka mengatakan, "Sesungguhnya *irâdah* tidak menjadikan sesuatu unggul dari yang lain, kecuali jika ada pengkhusus atau sebab pada yang satu, dan tidak ada pada lainnya. Jika tidak, berarti hal tersebut terjadi di luar *irâdah*, secara konvensif dan konsensional.

Sepertinya para filosof juga sependapat dengan mereka dalam pernyataan ini, bahwa apabila *irâdah* ada pada sesuatu yang azali, maka hal tersebut memungkinkan adanya yang temporal dari yang eternal.

Ketika teolog kalam tidak mampu menjawab, mereka mengatakan, bahwa *irâdah qadîmah* adalah sifat yang dapat membuat sesuatu unggul dari yang lain dengan tanpa adanya pengkhusus atau sebab yang mengunggulkan perbuatan salah satunya atas yang lain. Seperti panas yang sifatnya memberikan kehangatan. Juga ilmu yang sifatnya mengetahui sesuatu.

Maka lawan-lawan mereka dari para filosof, berkata, ini absurd, sulit dibayangkan akan terjadi. Karena dua hal yang sejenis, dalam pandangan yang berkeinginan (*murîd*) sama saja. Perbuatan yang satu tidak terpaut dengan yang lain, kecuali jiwa salah satunya memiliki sifat yang tidak dimiliki lainnya. Sedangkan, jika kedua

hal tersebut sama dari segala sisi dan tidak ada pengkhusus sama sekali, pasti *irâdah* terpaut dengan keduanya secara *balance*. Dan jika keterpautan *irâdah* yang menjadi sumber timbulnya perbuatan sama, maka keterpautan perbuatan yang satu tidaklah lebih utama atas yang lain. Sedangkan keterpautan dengan dua perbuatan yang bertentangan secara bersama-sama, masing-masing perkara tersebut mustahil adanya.

Dalam pernyataan pertama, tampaknya mereka sependapat dengan mereka, bahwa segala sesuatu semuanya sama, termasuk juga subjek pertama. Semustinya ada pengkhusus yang lebih dahulu dari subjek tersebut. Dan hal tersebut mustahil adanya.

Ketika mereka menjawab, bahwa *irâdah* adalah sifat yang dapat membuat sesuatu menjadi unggul dari lainnya. Lawan-lawan mereka menyanggah dan menyatakan, bahwa makna *irâdah* dalam perspektif seperti ini sulit dimengerti dan irasional. Seakan-akan mereka menyangkal sesuatu yang fundamental, yang mereka justifikasi.

***

Kesimpulan dari pembahasan tentang pengalihan persoalan pertama ke *irâdah,* adalah bahwa *style* pengalihan pembicaraan semacam ini banyak dilakukan kaum Sophis.

[15]. Abû Hâmid menjawab teolog kalam seputar *irâdah*:

Polemik terjadi dalam dua sisi:

Salah satunya, menyangkut pernyataan kalian, "ini sama sekali tidak terbayangkan.' Apakah kalian telah benar-benar menelaah berdasarkan rasio? Sehingga menafikan tuntutan salah satu dari keduanya?

Juga illustrasi kalian tentang *irâdah*. Sungguh analogi yang keliru, menandingi analogi ilmu, bahwa ilmu Allah SWT. tidak berbeda dengan ilmu kita. Kiranya tidak terlalu jauh perbedaannya dengan *irâdah*.

Seperti apa yang dikatakan seseorang, bahwa Dia adalah zat yang ada, tidak di dalam atau di luar kosmos, tidak bersambung

dan tidak pula berpisah, serta tidak rasional, sebab kita tidak pernah merasionalisasikannya.

Dikatakan, ini perbuatan wahammu. Sementara dalil-dalil *'aqlî* telah membawa kaum pemikir membenarkannya.

Dengan apa kalian akan menyanggah mereka yang berkata, bahwa dalil *'aqlî* telah menggiring pada penetapan sifat Allah SWT. yang dapat menjadikan satu lebih unggul daripada yang lain. Jika memang sifat tersebut tidak tepat untuk disebut *irâdah*, cobalah cari nama yang lain. Tidak akan ada yang membantah, sebab kita menggunakannya dengan izin syara'. Jika tidak, maka *irâdah* menjadi terminologi linguistik untuk menentukan tujuan.[44] Dan tidak ada tujuan, sebab yang dituju adalah makna, bukan lafal.

Kita sebenarnya tidak terima, jika dikatakan sulit dibayangkan. Ibarat kita menghadirkan dua buah bagi seseorang yang sangat menginginkannya, tetapi tidak dapat memiliki kedua-duanya. Tentu dia akan mengambil salah satu atas dasar pertimbangan sifat yang mengkhususkan satu dari yang lain.

Semua jenis *mukhashsish* (pengkhusus) yang kalian sebutkan, baik kualitas, kedekatan, atau kemudahan untuk mengambilnya, semua itu dapat kita hilangkan. Sekarang tinggal kemungkinan untuk mengambil, dan kalian berada di antara dua hal. Hal tersebut akan lebih baik dengan mengatakan, bahwa tidak terbayangkan kesamaan sesuai dengan tujuan-tujuannya. Dan, itu termasuk tindakan tolol. Tapi mengasumsikannya memungkinkan. Atau kalian katakan, bahwa jika meniscayakan persamaan, orang yang menginginkan buah tersebut akan memandanginya penuh keragu-raguan. Akhirnya ia tidak berani mengambil, dan membiarkan *irâdah* (keinginan) dan ikhtiar (usaha) tidak menggapai tujuan. Hal ini mustahil terjadi.

Jadi, realisasi usaha dari penetapan sifat yang dapat mengkhususkan sesuatu dari padanannya itu sebuah keharusan bagi setiap orang yang berpikir.

[15]. Saya katakan:

Inti polemik ini ada pada dua sisi:

Salah satunya, dia menerima bahwa *irâdah* yang ada dalam illustrasi tadi mustahil akan mengunggulkan yang satu dari yang lainnya. Dan akal dipaksa untuk mengakui adanya sifat ini pada subjek pertama. Wujud sifat dalam keadaan seperti ini yang dia anggap tidak mungkin, sama persis dengan anggapan tidak ada wujud di dalam maupun di luar kosmos.

Atas dasar ini, maka *irâdah* yang disifatkan kepada Allah SWT. dan *irâdah* manusia dinyatakan dengan kalimat yang mengandung *hujjahitas*, seperti *ism 'âlam* (nama benda) dan sebagainya. Sedangkan sifat yang keberadaannya pada sesuatu yang azali, bukan pada sesuatu yang temporal, tetap kita sebut *irâdah*, atas tuntunan syara'.

***

Klimaks pertentangan ini jelas sangat dilematis, sebab bukti-bukti yang menunjukkan sifat dengan keadaan seperti ini, yaitu mengkhususkan salah satu yang sepadan, dan memposisikan semua keinginan sama.

Sebenarnya bukan sama, melainkan bertentangan. Karena yang bertentangan semua kembali kepada ada dan tiada. Bahkan keduanya sangat bertentangan.

Maka mereka mengambil sikap, bahwa yang memiliki relasi dengan *irâdah* sama itu, tidak benar. Nanti akan kita bicarakan.

Jika mereka mengatakan kita hanya mengatakan sama, apabila ia berhubungan dengan *murîd awwal* (yang berkeinginan pertama), sebab Dia terbebas dari segala macam tujuan (*aghrâdl*).

Tujuannya adalah, untuk yang benar-benar mengkhususkan sesuatu dari padanannya.

Kita katakan, sedangkan tujuan intinya menyempurnakan zat yang berkeinginan, seperti tujuan yang terkait dengan keinginan kita terhadap sesuatu. Hal ini mustahil terjadi pada Allah SWT., karena *irâdah* yang demikian bentuknya, adalah keinginan untuk melengkapi kekurangan yang terdapat pada yang berkeinginan.

Sedangkan tujuan bagi zat yang diinginkan (*murâd*), bukan karena sesuatu yang diinginkan dapat memberikan sesuatu yang belum ada pada yang berkeinginan, seperti mengeluarkan sesuatu

dari tidak ada menjadi ada, pasti ada itu lebih utama dari tidak ada.

Beginilah keadaan *irâdah* azali bersama segala sesuatu yang ada (*mawjûdât*). Ia akan senantiasa memilih yang terbaik dari dua hal yang bertentangan.

***

Inilah salah satu dilema yang ada dalam pernyataan ini.

Sedangkan dilema kedua, tidak diterimanya penafian sifat yang ada dalam illustrasi. Ia ingin menegaskan, bahwa di dalam banyak hal ada *irâdah* yang dapat mengunggulkan satu dari padanan yang lain.

Untuk itu, ia mengemukakan sebuah contoh, sebagaimana kita menghadirkan dua buah yang sama dari segala sisi di tangan seseorang. Menurut asumsi kita, orang tersebut tidak dapat mengambil semuanya, juga tidak dapat membayangkan adanya *murajjih* pada salah satunya. Maka, orang tersebut harus mencari letak keunggulan yang satu dari yang lain, kemudian mengambilnya.

***

Hal ini tidak benar. Jika sesuatu memiliki sifat seperti ini, sementara orang tersebut ingin makan buah itu, maka walaupun ia mengambil salah satu dari dua buah tersebut, tidak berarti ia mengunggulkan satu dari yang lain. Hal itu dilakukan karena ia menganggap tidak ada perbedaan. Mana di antara keduanya yang diambil, sekiranya dapat mengantarkannya pada pencapaian tujuan. *Irâdah* orang tersebut hanya akan terkait dengan *tamyiz* (distingsi) pengambilan salah satu dari dua buah tadi bila ia meninggalkan kedua-duanya dan tidak mengambil sama sekali.

Maksudnya, jika persentase pencapaian tujuan dalam dua buah tersebut berimbang, maka seharusnya ia tidak mengutamakan yang satu dan meninggalkan yang lain, melainkan mengambil salah satu yang mana saja, dan mengunggulkannya dengan tidak mengambil sama sekali.

Hal ini sudah sangat jelas, sebab membedakan yang satu dari yang lain menjadikan yang satu lebih unggul dari lainnya.

Pada dua benda yang sama, tentu tidak ada salah satu yang lebih unggul di antara keduanya. Jika kesamaan yang dimaksud ada pada wujud manusia, keduanya tentu tidaklah sama. Sebab, masing-masing di antara dua orang tersebut dibedakan oleh sifat-nya sendiri-sendiri.

Jika *irâdah* diidentikkan dengan makna spesifik yang ada pada salah satu di antara keduanya, berarti *irâdah* hanya ada pada salah satunya, sebab distingsi keduanya pastilah ada.

Jadi, *irâdah* itu tidak ada korelasi dengan dua hal yang sama, dari sisi kesamaan keduanya.

Ini makna yang terkandung dalam pertentangan dilematis bagian pertama.

***

Selanjutnya, Abû Hâmid mendeskripsikan pertentangan bagian kedua atas pernyataan mereka, bahwa tidak ada sifat yang membedakan atau mengunggulkan satu dari yang lain. Ia berkata:

[16]. Dan bagian kedua dari pertentangan tersebut kita nyatakan, sesuai mazhab yang kalian anut. Kalian tidak menyatakan adanya *takhshîsh* (spesifikasi) pada dua hal yang sama. Padahal alam ada karena ada sebab-sebab tertentu yang meniscayakan keadaannya dalam bentuk-bentuk tertentu pula, dengan beberapa bagian yang sama. Mengapa ia menjadi spesifik pada beberapa sisi? Absurditas distingsi sesuatu dari padanannya tentu tidak berbeda menurut akal. Sampai pernyataannya, '...keadaan yang statis lebih baik baginya daripada bergulir secara dinamis.'

Hal inilah yang belum ditemukan jalan keluarnya.

[16].. Inti pernyataan ini, semustinya para filosof mengakui, bahwa Sang Pencipta kosmos ini memiliki sifat yang membedakan-Nya dari padanan yang lain.

Hal tersebut mengindikasikan, kosmos mungkin tercipta dalam bentuk yang tidak seperti ini, karena ia bisa lebih besar atau lebih kecil dari yang sudah ada.

Jika demikian, sifat tersebut sama-sama membutuhkan wujud kosmos.

Menurut para filosof, kosmos mungkin saja tercipta dengan bentuk, kuantitas, jisim dan bilangan tertentu.

Indikasi persamaan itu hanya tampak pada waktu proses penciptaan. Padahal tidak ada waktu, sebab kosmos tercipta jauh lebih dulu dari segala sesuatu.

Dikatakan kepada mereka, kalian mungkin saja menjawab ini, bahwa penciptaan alam telah dilakukan pada waktu yang sangat tepat.

Tetapi kalian telah menampakkan dua hal yang sejenis, membuat para filosof tidak bisa mengelak untuk mengatakannya berbeda.

Salah satunya, spesifikasi arah gerakan falak.

Kedua, spesifikasi letak dua kutub falak, karena dua titik yang berseberangan, masing-masing ditarik oleh garis dari satu titik ke titik yang lain pada fokus bumi sehingga menjadi dua kutub (yang berbeda).

Maka *takhshîsh* pada salah satu di antara dua titik, dari titik-titik lain yang bisa menjadi kutub di belahan bumi ini dipilih atas pertimbangan sifat-sifat yang ada pada salah satu di antara keduanya.

Jika mereka berkata, tidak sembarang tempat bisa menjadi kutub di belahan bumi ini. Maka kita katakan, atas dasar ini, kalian berarti menafikan persamaan pada bagian-bagian bumi. Kalian dengan enteng telah mengatakan di tempat lain mana saja. Padahal hal ini ditentukan karena adanya bentuk yang sederhana, yaitu bulat.

Begitu juga apabila mereka mengakui adanya tempat-tempat yang tidak sama, katakanlah kepada mereka, dari sisi mana ia menjadi tidak sama? Apakah dari sisi karena ia disebut jisim? Atau karena disebut jisim samawi (benda langit)? Sehingga untuk kedua hal tersebut tidak memungkinkan adanya persamaan.

Ia berkata, jika demikian adanya, benar apa yang dikatakan mereka, bahwa waktu-waktu terjadinya kosmos itu sama. Juga benar

lawan mereka, bahwa semua bagian falak menjadi kutub-kutub yang sama, yang tidak tampak adanya spesifikasi.

Inilah intisari dari perhelatan retorik tersebut. Banyak sekali persoalan yang menurut bukti-bukti merupakan keharusan, tetapi dalam pandangan akal bersifat mungkin.

Menurut pandangan para filosof, penciptaan kosmos terdiri dari lima jisim. Satu jisim yang tidak berat juga tidak ringan, yaitu jisim samawi yang berbentuk bulat dan berrotasi. Sedangkan dua di antara empat jisim lainnya, salah satunya berupa sesuatu yang berat secara mutlak, yaitu tanah yang menjadi titik pusat perputaran jisim yang bundar. Lainnya berupa sesuatu yang ringan secara mutlak, yaitu api yang berada di bagian dalam falak yang berputar.

Air mengikuti tanah. Ia tergolong berat dibanding udara, tetapi ringan dibanding tanah.

Kemudian udara mengikuti air. Ia tergolong ringan dibanding air, tetapi berat dibanding api.

Tanah dikategorikan berat secara mutlak, karena letaknya yang jauh dari gerakan yang berputar. Oleh karena itu, ia menjadi titik pusat yang statis.

Sementara api dikategorikan ringan secara mutlak, karena kedekatan letaknya dengan gerakan yang berputar.

Sedangkan jisim-jisim lain di antara keduanya memuat dua hal secara bersamaan, yaitu berat dan ringan. Hal itu karena keduanya berada di tengah-tengah dua ujung, yaitu ujung yang paling dekat dan yang paling jauh.

Apabila tidak karena jisim yang berputar, maka:

- Tidak ada berat dan ringan.
- Tidak ada atas dan bawah, baik secara mutlak maupun perbandingan.

Dan, ketika ada perbedaan itu, bumi pun bergerak ke tempat tertentu, sementara api bergerak ke tempat yang lain. Begitu pula jisim-jisim lain selain keduanya.

Ditinjau dari sisi jisim yang bulat, alam itu terbatas. Sebab jisim yang bulat itu dibatasi oleh zatnya, yaitu diliputi oleh satu bidang bundar. Sedangkan jisim yang lurus tidaklah dibatasi oleh zatnya.

Oleh karena itu, ia bisa berkurang atau lebih. Tetapi ia menjadi terbatas, karena berada di tengah-tengah jisim yang membuatnya tidak bisa bertambah atau berkurang. Maka, ia disebut tidak terbatas oleh zatnya. Dan, ketika demikian yang terjadi, tidaklah sah apabila benda-benda langit yang mengitari kosmos tidak berbentuk bulat. Jika tidak, maka jisim-jisim pasti akan menjadi terbatas, baik dibatasi oleh jisim lain, atau berakhir pada kehampaan (*khalâ'*). Jelas sudah, kedua hal tersebut tidak bisa diterima.

Menurut prediksi ilmu ini, setiap alam itu wajib dan tidak mungkin ada kecuali dari jisim-jisim tersebut. Dan setiap jisim tidak mungkin terlepas dari:

- Baik berbentuk bulat, sehingga menjadi tidak berat juga tidak ringan.
- Atau, berbentuk lurus, sehingga menjadi berat atau ringan. Maksudnya, bisa menjadi api, tanah, dan juga menjadi salah satu di antara keduanya.

Ini hanya terjadi pada sesuatu yang bulat atau memiliki bidang bulat. Sebab setiap jisim itu bisa bergerak dari tengah, ke tengah, atau di sekitar bagian tengah.

Benda-benda langit (planet) bisa bergerak ke kanan dan ke kiri, menyatu dengan jisim-jisim lain. Semua kosmos yang berlawanan ada di sana. Jika satu saja berhenti bergerak, konstruksinya pasti akan menjadi kacau.

Tampaknya, konstruksi ini harus selaras dengan totalitas gerakan. Jika sedikit saja bertambah atau berkurang, pasti konstruksi tersebut akan kehilangan keseimbangan atau membentuk konstruksi lain. Sedangkan, totalitas gerakan ini bisa dengan jalan keharusan pada wujud sesuatu (*thâriq adl-dlarûrah*), atau dengan jalan optimum (*tharîq al-afdhal*).

***

Ini semua, jangan sampai menjadikan kamu rakus untuk menyebutkan banyak bukti.[45] Jika Anda memang termasuk golongan *ahl al-burhân* (pemberi bukti), maka lihatlah secara proporsional. Dan dengarkanlah di sini beberapa perkataan yang dapat mem-

berikan kepuasan berlebih dibanding perkataan-perkataan mereka. Apabila beberapa perkataan tersebut, tidak bisa membawa Anda ke tingkat keyakinan, paling tidak ia akan membawa Anda ke tingkat *dzann* tertinggi, yang akan mengantarkanmu ke tingkat keyakinan dengan mengkaji lebih banyak beberapa ilmu lain. Seharusnya kamu beranggapan, bahwa benda-benda langit itu hidup, atas dasar pertimbangan ia memiliki jisim dengan kadar dan bentuk yang terbatas. Ia bergerak dengan zatnya dari arah-arah tertentu, bukan dari arah mana saja.

Semua yang memiliki sifat demikian tergolong hidup, yaitu manakala kita melihat jisim yang memiliki kualitas dan kuantitas yang terbatas. Bergerak di suatu tempat dengan zatnya, bukan dengan sesuatu eksternal, dari arah tertentu bukan dari arah mana saja. Dan, ia bergerak bersama-sama menuju dua arah yang berseberangan. Yang demikian itu, tergolong makhluk hidup (*hayawân*).

Kita katakan bergerak bukan karena sesuatu eksternal, sebab besi bisa bergerak karena daya yang ditimbulkan batu magnet, jika ia mendekati besi tersebut dari luar. Dan besi tersebut, akan bergerak menuju batu magnet dari arah mana saja.

Jika benar demikian, berarti benda-benda langit itu memiliki tempat-tempat tertentu sebagai poros (kutub), dan poros tersebut tidak bisa ada selain pada tempat-tempat yang sudah ditentukan.

Begitu juga, pelbagai makhluk hidup yang ada di sini memiliki anggota-anggota tertentu yang ada pada bagian tubuh tertentu, untuk menimbulkan perbuatan-perbuatan tertentu pula. Tidak mungkin anggota-anggota itu berada di tempat selain yang sudah ditentukan. Seperti anggota yang menimbulkan gerakan, ia berada pada bagian-bagian tertentu dari makhluk hidup. Maka, poros (kutub) adalah makhluk hidup yang berbentuk bulat, sebab ia menjadi anggota yang menimbulkan gerakan (*harakah*). Pada *hayawân* yang antara bulat dan tidak, anggota ini berbeda dalam bentuk dan kekuatan. Sedangkan pada *hayawân* yang bulat, ia berbeda dalam kekuatan saja. Oleh karenanya, semula ia dianggap tidak berbeda, dan dua kutub falak bisa timbul pada dua titik mana saja.

Apabila ada yang mengatakan, sesungguhnya gerakan pada *hayawân* seperti ini bisa ada di tempat mana pun, dan akan ada *hayawân* lain di mana pun ia berada. Ia pantas ditertawakan, sebab ia menjadikan setiap *hayawân* dalam tempat yang paling cocok dengan pembawaannya, atau di tempat yang tidak memungkinkan *hayawân* lain bergerak sepertinya.

Demikian juga dengan persoalan distingsi poros pada benda-benda langit. Hal itu karena benda-benda langit bukan hanya satu macam dan banyak jumlahnya, melainkan beraneka ragam seperti makhluk hidup yang bermacam-macam. Jika hanya ada satu macam, akan muncul pertanyaan, mengapa langit bergerak ke arah yang berbeda-beda?

Oleh karena itu, ia termasuk *hayawân*. Ia pasti akan bergerak ke arah tertentu, seperti kanan, kiri, depan dan belakang. Semua itu tergolong arah-arah tertentu bagi gerakan *hayawân*, tetapi teruntuk *hayawân* yang berbeda dalam bentuk dan kekuatan. Sementara itu, di antara benda-benda langit, ia tergolong berbeda dalam kekuatan?

Atas dasar itu, Aristoteles tidak berpendapat bahwa langit memiliki kanan, kiri, depan, belakang, atas dan bawah.

Distingsi pada arah gerakan benda-benda langit lebih disebabkan distingsi masing-masing dalam bentuk. Bentuk itulah yang membuatnya spesifik. Maksudnya, ia berbeda bentuk sesuai dengan perbedaan arah gerakannya.

Sedangkan benda langit pertama (*al-jarm as-samâwî al-awwal*) sesuai karakternya—baik dari sisi keniscayaan maupun sisi optimum—ia bergerak dengan bagian-bagiannya dalam satu gerakan, yaitu dari timur ke barat.

Falak-falak yang lain sesuai karakter, masing-masing bergerak berlawanan dengan gerakan ini. Dan arah yang ditempuh oleh benda langit yang universal (*jarm al-kull*) adalah sebaik-baiknya arah, sebab benda langit tersebut juga yang terbaik. Yang paling utama di antara sekian banyak sesuatu yang bergerak, wajib memiliki arah yang paling utama.

***

Semua ini jelas dan memberikan kepuasan, juga jelas posisinya dalam pandangan pembuktian.[46] Allah SWT. berfirman, "Tiada perubahan pada kalimatullah" dan Tiada perubahan pada ciptaan Allah".

Jika kalian benar tergolong *ahl al-Burhân*[47] (pemberi bukti-bukti), pergunakanlah di tempat yang sebenarnya.

***

Tidak terlalu sulit bagimu untuk memahami kerancuan (kontaminasi) *hujjah*[48] yang dipergunakan oleh Abû Hâmid di dalam membuat perumpamaan dua gerakan yang berbeda dengan salah satu benda-benda langit.

Lebih dari itu, sejak semula ia beranggapan, bahwa gerakan Timur (*harakah syarqiyyah*) bisa juga terjadi pada selain falak pertama. Dan ia juga mungkin beralih menjadi gerakan barat (*harakah maghribiyyah*).

Ini seperti yang kita katakan, tidak ubahnya orang yang beranggapan, bahwa arah gerakan pada sebuah bintang Cancer bisa jadi sama dengan arah gerakan seorang manusia. Tidak mungkin asumsi tersebut terjadi pada kepiting dan manusia, sebab keduanya memiliki bentuk yang berbeda. Hal tersebut hanya bisa terjadi pada benda-benda langit, sebab antara yang satu dengan lainnya memiliki persamaan bentuk.

***

Bagi orang yang melihat ciptaan, tidak akan mengerti hikmahnya, sebelum mengetahui hikmah yang diinginkan dan tujuan yang hendak dicapai dari ciptaan tersebut.

Jika tidak tahu hikmahnya sama sekali, mungkin ia akan mengira bahwa ciptaan dan hikmah itu mungkin saja ada dengan bentuk, kuantitas, tempat bagian-bagiannya, dan susunan apa saja.

Semua ini, juga tentang benda-benda langit dijustifikasi oleh para teolog kalam. Semuanya, semula hanya pada takaran *dhan* (estimasi, hipotesis). Maka barangsiapa menggunakan hipotesis ini dalam melihat sebuah produksi, berarti ia tidak mengenal produksi

itu, juga tidak mengenal sang produsen. Ia hanya bersandar pada hipotesis nihil, yang tidak benar. Begitu pula di dalam melihat ciptaan (*makhlûqât*).

***

Lakukanlah *tabayyun* (klarifikasi) untuk mencari akar persoalan ini. Apabila hanya sekali memandang, janganlah serta merta terburu-buru menjatuhkan vonis hukum atas makhluk ciptaan Allah. Jika tidak ingin tergolong yang Dia sebutkan dalam firman-Nya, "Katakanlah, maukah Aku memberitahumu perbuatan-perbuatan orang-orang yang merugi? Mereka itulah yang gagal menempuh kehidupan dunia, sementara mereka mengaku telah melakukan yang terbaik."

Semoga Allah menjadikan kita kaum yang berpikir. Semoga Dia menyingkap segala tabir kebodohan. Karena sesungguhnya Dialah pemberi nikmat Yang Maha Mulia.

***

Mengkaji tindak tanduk benda-benda langit yang spesifik, sama halnya mengkaji kerajaan langit seperti yang dilakukan Nabi Ibrahim as., Allah SWT. berfirman, "Begitu pula Kita perlihatkan kepada Ibrahim singgasana langit dan bumi supaya dia tergolong orang-orang yang yakin."

Sampai di sini, selanjutnya kita berpindah pada pernyataan Abû Hâmid tentang *harakah* (gerakan).

[17]. Abû Hâmid berkata:

Keniscayaan kedua adalah penentuan arah gerakan falak, yang sebagian bergerak dari timur ke barat, dan sebagian lainnya bergerak melawan gerakan tersebut. Ia mengatakan, "Lawan-lawan mereka mengakui distingsi dalam hal dan bentuk."

[17]. Menurutku, Anda telah cukup puas dengan pernyataan sebelumnya. Berikut jawabannya.

Semua ini termasuk perbuatan seseorang yang tidak mengerti hakikat tabiat yang sangat mulia, dan beberapa perbuatan bijaksana

yang bersumber dari-Nya. Ia menyamakan ilmu Allah *ta'âla* dengan ilmu manusia yang tolol.

[18]. Dan perkataannya:

Jika mereka berkata, dua arah itu berlawanan. Lantas, bagaimana bisa sama?

Kita katakan, ini seperti perkataan seseorang, bahwa wujud alam yang eternal dan terakhir tentu berlawanan. Bagaimana diakui sama?

Tetapi bagi orang yang menganggap adanya persamaan (*tasyâbuh*) pada waktu-waktu yang berbeda-beda dibandingkan dengan kemungkinan wujud. Juga kepada setiap maslahat yang musti ada pada setiap wujud, tentu juga tahu persamaan kesempatan, tempat dan arah dibandingkan dengan menerima gerakan dan maslahat yang terkait dengannya.

[18]. Berikut beberapa pernyataan yang jelas-jelas batil.[49]

Sebenarnya jika dia menerima kemungkinan adanya manusia dan tidak adanya pada materi penciptaannya sama. Dan hal tersebut cukup menjadi dalil adanya *murajjih* pada subjek yang membuat ada, bukan tiada, maka tidak mungkin ia akan menganggap penglihatan mata itu sama.

Tidak seorang pun menganggap dua arah yang berlawanan itu sama. Tetapi yang pasti, ia menganggap pencipta kedua arah tersebut sama. Maka, Ia pun memperlakukan keduanya dengan sama.

Begitu pula yang dahulu dan terakhir tentu tidak sama. Tetapi yang pantas diakui sama adalah penerimaannya pada wujud.

Semua ini tidaklah benar. Sesungguhnya yang meniscayakan sesuatu berlawanan dalam zat, tentu subjeknya berbeda-beda. Dan kalau dikatakan subjek perbuatan yang berlawanan itu satu, dan diperbuat dalam satu waktu, hal itu sangat tidak mungkin.

Para filosof tidak memandang kemungkinan adanya sesuatu dan tidak adanya dalam satu waktu itu sama. Tetapi mereka meyakini, bahwa zaman yang melingkupi adanya sesuatu itu, bukanlah zaman yang melingkupi tidak adanya.

Bagi mereka, waktu adalah syarat terjadinya sesuatu dan menjadi syarat ketiadaannya. Maka, apabila waktu yang melingkupi ada-

nya sesuatu itu sama dengan waktu tiadanya, maksudnya dalam materi, pasti yang semustinya ada menjadi tiada. Dan, kemungkinan ada dan tiada itu hanya ada pada pelaku (*fâ'l*).

Oleh karenanya saya katakan, barangsiapa dari sisi ini ingin menentukan pelaku, itu hanyalah sebatas perkataan meyakinkan yang kontroversial, tidak disertai bukti-bukti. Jika Abû Nashr dan Ibn Sînâ mengira telah dapat menetapkan, bahwa pada setiap perbuatan pastilah ada pelakunya. Hal ini belum pernah ditempuh oleh para *al-mutaqaddimûn* (pendahulu). Kedua orang tersebut hanyalah mengikuti para teolog kalam yang seagama dengan kita.

Sedangkan dahulu dan terakhir tidak pernah terlintas tentang terjadinya semesta. Sebab dahulu atau terakhir dalam takaran waktu, hanya terlintas pada waktu yang datang sekarang. Jika mereka meyakini tidak adanya waktu sebelum terjadinya kosmos, bagaimana mungkin terbayang ia mendahului waktu terjadinya kosmos tersebut. Waktu terjadinya kosmos tidak mungkin bisa dipastikan, karena sebelumnya tidak ada waktu, atau waktu yang ada saat itu tiada memiliki batas akhir. Pada keduanya tidak bisa ditentukan adanya waktu secara spesifik yang terkait dengan *irâdah*.

Oleh karena itu, kitab ini lebih tepat diberi judul kitab 'Attahâfut' saja, bukan *'Tahâfut al-Falâsifah'*. Karena orang yang berpikir dapat dengan mudah menangkap kesan bahwa al-Ghazâlî telah banyak melakukan *tahâfut*[50] (kerancuan, kontaminasi, kontradiksi) dalam kitabnya ini.

[19]. Dan perkataannya:

Jika mereka diperbolehkan mengakui adanya distingsi pada sesuatu yang sejenis, lawan-lawan mereka pasti akan mengakui adanya distingsi pada kondisi (*ahwâl*) dan bentuk (*hai'ah*).

[19]. Yang dia inginkan, bahwa jika para filosof mengakui adanya distingsi pada arah gerakan (*harakah*). Tidaklah salah apabila lawan-lawan mereka juga mengakui adanya distingsi pada waktu, meskipun sebenarnya mereka meyakini adanya persamaan di dalamnya.

Ini pertentangan pada pernyataan seseorang, bukan pada akar persoalan yang sebenarnya (esensi), saat ia mengakui adanya harmoni

pada dua arah yang berlawanan dan waktu-waktu yang berbeda-beda.

Dia menyangkal semua ini. Menurutnya, tidak ada harmoni dalam waktu dan arah.

Kedua belah pihak berbeda pendapat. Yang satu mengakui adanya harmoni, dan yang lain justru mengatakan disharmoni. Yang satu menyatakan adanya kesamaan, dan yang lain mengatakan berbeda. Oleh karena itu, wacana ini masih diliputi persoalan kontroversial yang sangat dilematis dan alot.[51]

[20]. Abû Hâmid berkata:

Pertentangan kedua, berdasarkan dalil-dalil yang mereka ungkapkan dikatakan bahwa kalian mengingkari terjadinya sesuatu dari sesuatu yang *qadîm* (eternal). Kalian harus mengakui, di alam ini ada banyak kejadian. Dan, beberapa kejadian itu memiliki sebab. Jika dikatakan suatu kejadian disandarkan pada kejadian lain dengan tanpa batas, hal tersebut mustahil adanya. Itu bukan keyakinan kaum rasionalis.

Dan jika hal tersebut mungkin adanya, niscaya kalian tidak akan mengakui adanya Sang Pencipta, juga tidak mengakui adanya *wâjib al- wujûd* yang menjadi sandaran terjadinya segala sesuatu.

Dan jika proses kejadian sesuatu memiliki mata rantai yang berujung, memiliki batas akhir, maka ujung itulah yang disebut *qadîm*. Dengan demikian, mustinya mereka mempercayai sumber kejadian sesuatu yang temporal itu berasal dari sesuatu yang eternal (*qadîm*).

[20]. Saya katakan:

Meskipun para filosof memasukkan entitas yang eternal (*al-mawjûd al-qadîm*) dalam entitas sebelum entitas yang temporal (*al-mawjûd al- hâdits*) sebagai contoh dan pembuktian. Atau meskipun mereka menyatakan, bahwa sesuatu yang temporal itu bersumber dari sesuatu yang eternal, pasti tiada jalan bagi mereka untuk terlepas dari keragu-raguan.

Tetapi sebaiknya kalian mengetahui, bahwa para filosof memandang wujud yang temporal itu bersumber dari wujud yang juga temporal secara simultan tanpa batas. Apabila hal itu terjadi se-

cara berulang-ulang pada materi yang terbatas, seperti rusaknya sesuatu menjadi syarat adanya wujud kedua.

Contoh, menurut mereka bahwa wujud manusia wajib ada dari wujud manusia lain, dengan syarat manusia yang terdahulu menjadi binasa, sehingga ia menjadi materi terjadinya manusia ketiga.

Contoh lain, Anda bayangkan dua orang secara imajinatif. Orang yang pertama menjadi sumber wujud orang kedua (dari materi manusia yang rusak). Ketika orang kedua telah menjadi manusia, orang pertama rusak. Maka dari materi orang kedua inilah terbentuk wujud orang ketiga. Selanjutnya, giliran orang kedua yang rusak, maka dari materi orang ketiga itulah terbentuk orang keempat.

Kita mungkin membayangkan proses terbentuknya sesuatu pada dua materi yang berkesinambungan tanpa batas. Hal itu mustahil terjadi, sebab sang subjek (pembentuk) masih tetap ada. Jika ini yang disebut *al-fâ'il al-awwal* (subjek pertama) yang tidak memiliki permulaan dan batas akhir, otomatis perbuatan-Nya pun tidak memiliki permulaan dan batas akhir, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Coba bayangkan kembali contoh sebelumnya. Maksudnya, jika telah terbentuk manusia, pasti sebelumnya ada manusia yang menjadi sumber terbentuknya manusia berikutnya, dan ia telah rusak. Jika ini dinisbatkan kepada *fâ'l qadîm* (subjek yang eternal), menurut sifat alami sebuah siklus, secara umum maka hal tersebut *impossible*[52].

Sedangkan, jika siklus terbentuknya manusia terdiri dari materi yang tiada memiliki limit akhir, atau bisa bertambah terus tanpa berkesudahan, hal tersebut mustahil terjadi. Sebab hal itu akan memicu adanya materi yang tidak memiliki limit akhir. Kemungkinan alternatifnya, semua itu ada secara tidak terbatas. Hal ini telah banyak diperbincangkan oleh para *hukamâ'* (orang-orang bijak, filosof) secara turun temurun.

Jadi, para *qudamâ'* mengkategorikannya sebagai entitas yang eternal karena tidak ada perubahan, bukan dari sisi hubungan dengan terbentuknya sesuatu yang temporal. Sekali lagi, hanya sebatas eternalitasnya.

Sebenarnya menurut mereka, setelah subjek yang eternal, semua wujud terjadi secara berkesinambungan tanpa batas. Karena, sesuatu yang temporal dengan sendirinya wajib menjadi sebab munculnya sesuatu yang temporal lainnya.

Ada dua pandangan menanggapi pemikiran *al-qudamâ'* yang sebelumnya memasukkan ke dalam wujud adanya wujud azali yang tunggal dan tidak mengalami perubahan.

Salah satunya, mereka menganggap wujud yang bersifat kausatif sebagai sesuatu yang *qadîm* (eternal). Hal itu karena, mereka melihat sesuatu yang ada sekarang menjadi sebab binasanya sesuatu sebelumnya. Dan sesuatu yang binasa tersebut menjadi sebab adanya sesuatu berikutnya. Dengan demikian, maka dinamika yang disebut *qadîm* ini seharusnya:

- Berasal dari *muharrik* (penggerak) yang *qadîm*.
- Dan, *mutaharrik* (sesuatu yang bergerak) tidaklah berubah dalam esensinya (*jawhar*). Ia hanya akan berubah dalam tempat dan bagian-bagiannya, yaitu dengan mendekat dengan, atau menjauh dari *kâ'inah* (organisme) lainnya. Hal itulah yang menjadi sebab binasanya sesuatu dan terbentuknya sesuatu pula. Benda langit (*al-jarm as-samâwî*) adalah wujud yang tidak berubah, kecuali dalam tempat, bukan lainnya. Dialah yang menjadi sebab semua peristiwa dari sisi perbuatannya yang temporal. Dan, dari sisi hubungan dengan perbuatan-perbuatan ini, dia tidak memiliki permulaan dan batas akhir, terhadap sebab yang juga tidak memiliki permulaan dan batas akhir.

Kedua, mereka mengkategorikan sesuatu yang eternal sebagai bukan jisim sama sekali. Mereka mendapatkan semua jenis gerakan naik menuju gerakan di satu tempat. Gerakan di satu tempat tersebut, kemudian naik menuju sesuatu yang digerakkan oleh ego, oleh penggerak pertama, yang sama sekali tidak bergerak baik dengan zat maupun sifat.

Jika tidak, maka penggerak maupun yang bergerak sama-sama tidak terbatas. Dan itu mustahil.

Maka, penggerak pertama itu musti azali. Jika tidak, ia tidak disebut pertama.

Dengan demikian, semua gerak dalam setiap wujud apa pun, bersumber dari penggerak ini, bukan yang lain. Ia selalu ada dalam sesuatu yang bergerak setiap kali bergerak.

Sedangkan, keberadaan penggerak sebelum penggerak sesuatu yang bergerak itu sama dengan keberadaan manusia yang melahirkan manusia. Keberadaan tersebut dengan sifat, bukan dengan zat. Dialah penggerak yang menjadi syarat adanya manusia sejak awal sampai akhir. Keberadaan-Nya menjadi syarat adanya semua wujud, dan juga menjadi syarat terpeliharanya langit dan bumi

Ini semua tidak dapat dijelaskan dengan bukti.[53] Tapi cukup dengan kata-kata seperti ini, yang tentu akan lebih memuaskan ketimbang perkataan lawan-lawan, bagi mereka yang bersikap adil.

Jika ini sudah jelas, tentu tidak perlu lagi kalian bersikap sparatif dan antipati di dalam menghadapi musuh-musuh para filosof seperti Abû Hâmid. Sikap yang tidak benar. Karena memang jika tidak bisa memahami konsep mereka di dalam memasukkan wujud azali dalam wujud yang temporal, pasti kita tidak akan pernah mengerti distingsi antara wujud azali dan wujud yang temporal itu sendiri.

Hal tersebut sudah sering kita sampaikan. Dengan mediasi sesuatu yang azali dalam zatnya, sesuatu bisa menjadi binasa pada gerakan-gerakan yang berifat parsial, bukan pada gerakan-gerakan yang bersifat global dan berputar. Bisa juga dengan salah satu perbuatan yang azali dalam genus (jenis), atau tidak memiliki permulaan dan batas akhir.

[21]. Menjawab para filosof, Abû Hâmid berkata:

Jika dikatakan kita setuju, bahwa sesuatu yang temporal bersumber dari sesuatu yang eternal, sebenarnya kita mengeliminasi premis tersebut. Dia awal semua *hâdist* yang bersumber dari sesuatu yang *qadîm*, sepanjang keadaan peristiwa sebelumnya tidak berbeda di dalam *tarjîh* (menguatkan) sisi wujud. Bukan dari segi

datangnya waktu, instrumen, syarat, miliu, maksud, dan sebab yang membuat keadaan itu menjadi temporal.

Jika ia bukan *hâdits* pertama, boleh jadi ia bersumber darinya saat terjadinya sesuatu yang lain, tergantung pada kesiapan tempat dan tibanya waktu yang cocok atau yang sedang berjalan.

Ketika Abû Hâmid menjawab demikian ia berkata, yang patut dipertanyakan adalah masalah pencapaian kesiapan dan tibanya waktu, serta segala sesuatu yang terus berkembang secara rekonstruktif. Semua itu masih terasa bias. Bisa jadi ia berlangsung hierarkis dan gradual tanpa batas, atau berhenti pada sesuatu yang *qadîm*, yang menjadi awal sesuatu yang temporal.

[21]. Pertanyaan ini dilontarkan oleh Abû Hâmid kepada mereka (filosof). Ini sebuah keniscayaan. Dialah yang meniscayakan, bahwa sesuatu yang temporal itu bersumber dari sesuatu yang eternal. Maka ketika ia memberikan jawaban yang melenceng dari inti pertanyaan—yaitu tentang posibilitas bersumbernya sesuatu yang temporal dari sesuatu yang eternal, bukan awal sesuatu yang temporal—ia mengulangi pertanyaannya.

Jawaban pertanyaan ini sebagaimana disebutkan, bahwa dari sudut pandang bersumbernya sesuatu yang temporal dari sesuatu yang eternal pertama kali (*al-qadîm al-awwal*), bukan karena ia temporal, tetapi karena ia azali dengan genus, temporal dengan bagian-bagiannya.

Semua *fâ'il* (subjek) menurut mereka tergolong *qadîm*. Jika darinya bersumber sesuatu yang temporal dengan dzat, ia bukan sesuatu yang *qadîm* pertama kali. Menurut mereka, perbuatannyalah yang mendapat predikat *al- qadîm al-awwal*.

Maksud saya, adanya syarat perbuatan adalah sesuatu yang *qadîm*. Yang bukan pertama, dinisbatkan kepada *al-qadîm al-awwal*, seperti penisbatan sesuatu yang temporal kepada *al-qadîm al-awwal*, adalah penisbatan kepada sesuatu yang global, bukan pada sesuatu yang parsial.

Kemudian ia menjawab dan mengatakan para filosof menganut mazhab illustrasionisme (penggambaran).[54] Artinya, untuk menggambarkan sesuatu yang temporal dan yang eternal, mereka meng-

gunakan media gerakan yang berputar. Gerakan tersebut digambarkan sebagai sesuatu yang eternal, karena ia tidak memiliki permulaan dan batas akhir. Dan digambarkan sebagai sesuatu yang temporal, karena masing-masing bagian bersifat ilustratif dan rusak. *Harakah* ini dengan bagian-bagiannya yang temporal telah menjadi *starting point* timbulnya sesuatu yang temporal lainnya. Dan keazalian universalitasnya telah menjadi perbuatan bagi sesuatu yang azali.

[22]. Abû Hâmid menyangkal teori para filosof tentang bersumbernya sesuatu yang temporal dari *al-qadîm al-awwal*. Ia berkata, "Gerakan yang berputar (*harakah dawriyyah*) apakah tergolong *hâdits*, atau *qadîm*? Jika *qadîm*, bagaimana ia bisa menjadi *starting point* sesuatu yang temporal? Tetapi jika ia *hâdits*, berarti ia membutuhkan sesuatu yang temporal lainnya, sehingga terciptalah mata rantai yang saling kait mengaitkan antara yang satu dengan yang lain."

Mereka menjawab, dari satu sisi, *harakah dawriyyah* tersebut terasimilasi pada sesuatu yang *qadîm*, tetapi di sisi lain, ia terasimilasi pada sesuatu yang *hâdits*. Ia diasimilasikan dengan sesuatu yang *qadîm*, karena ia tetap. Dan diasimilasikan dengan sesuatu yang *hâdits*, karena ia selalu berubah secara konstruktif. Dengan demikian, berarti ia sesuatu yang tetap dan berubah konstruktif. Ia tetap berubah konstruktif. Dan, ia perubahan konstruktif yang tetap.

Kita katakan, apakah *harakah* tersebut menjadi *starting point* bagi tumbulnya sesuatu yang temporal karena ia tetap? Atau, karena ia berubah konstruktif? Jika ia menjadi *strating point* karena ia tetap, bagaimana bisa sesuatu akan timbul dari sesuatu yang tetap? Dan, jika karena perubahannya yang konstruktif, berarti ia membutuhkan sesuatu yang meniscayakan adanya perubahan yang konstruktif itu. Terjadilah mata rantai yang saling kait mengaitkan antara yang satu dengan yang lain.

[22]. Inilah *style* retorika sophistik. Ia sama sekali tidak akan bersumber dari sesuatu yang *hâdits* oleh karena ia tetap, melainkan karena ia berubah secara inovatif. Akan tetapi ia tidak membutuhkan adanya sebab yang menimbulkan inovator yang temporal. Sebab proses inovasi tersebut bukanlah sesuatu yang temporal. Ia merupakan perbuatan yang *qadîm*, yang tidak memiliki permulaan dan batas

akhir. Dengan demikian, pelaku inovasi ini pastilah subjek (inovator) yang *qadîm*. Karena perbuatan yang *qadîm*, hanya dilakukan oleh subjek yang *qadîm* pula. Perbuatan yang *hâdits*, hanya dilakukan oleh subjek yang juga *hâdits*.

Harakah tersebut dipahami sebagai sesuatu yang *qadîm*, karena tidak memiliki permulaan dan batas akhir. Dengan demikian, ia tidak tetap, melainkan terus berubah.

[23]. Saat Abû Hâmid merasakan ini, ia berkata, bahwa mereka memiliki semacam alasan untuk keluar dari peniscayaan ini yang akan kita paparkan dalam beberapa persoalan.

Abû Hâmid mengatakan sebagai berikut:

Dalil Kedua

Mereka menganggap orang yang berkata, bahwa kosmos ini *muta'akhkhir* (datang belakangan), sedangkan entitas Allah SWT. lebih eternal adanya, tidak terlepas dari:

Kemungkinan ia ingin mengatakan, bahwa entitas Allah lebih dahulu ada dalam zat, bukan masa, seperti lebih dahulunya bilangan satu dari dua yang sudah jelas, tetapi Dia juga mungkin ada bersama wujud masa. Juga seperti lebih dahulunya sebab dari akibat. Contoh, lebih dahulunya gerakan matahari daripada gerakan bayang-bayang yang mengikutinya. Atau gerakan tangan dari pada gerakan cincin, dan atau gerakan tangan dalam air dari pada gerakan air itu sendiri.

Semua itu bersamaan dalam satu masa, dan yang satu menjadi sebab sedang lainnya menjadi akibat. Bayang-bayang itu bergerak karena gerak tubuh seseorang, dan air bergerak seiring gerakan tangan yang ada di dalamnya. Seseorang bergerak bukan karena gerakan bayang-bayang, atau tangan bergerak karena gerakan air, meskipun keduanya berada dalam masa yang sama.

Jika dikomparasikan dan dinyatakan, bahwa Allah lebih dahulu dari pada kosmos, hal tersebut meniscayakan:

Keduanya sama-sama *hâdits*, atau keduanya sama-sama *qadîm*.

Mustahil kalau salah satunya *hâdits*, sedang yang lain *qadîm*.

Dan jika yang dimaksud adalah, bahwa Allah lebih dahulu

dari pada kosmos dalam masa, bukan zat, hal tersebut mengindikasikan sebelum adanya kosmos dan masa, ada masa saat kosmos tidak ada. Dan, sesuatu yang tidak ada mendahului sesuatu yang ada, dan entitas Allah lebih dahulu adanya dalam sekian rentang waktu yang memiliki batas akhir, tetapi tidak memiliki batas awal. Hal itu berarti sebelum masa, ada masa yang tidak memiliki batas akhir. Ini sangat paradoksal. Oleh karena itu, mustahil dikatakan apabila masa itu sesuatu yang *hâdits*.

Jadi, masa wajib *qadîm*, seperti dahulunya *harakat* (gerakan, *move*). Apabila gerakan itu dikatakan wajib *qadîm*, pasti wajib *qadîm* pulalah penggerak (*mover*) yang berada dalam satu masa dengan gerakan tersebut.

[23]. Saya katakan, arah pembicaraan yang dia ceritakan tentang mereka tidaklah disertai bukti.[55] Dan kesimpulannya ia ingin mengatakan, bahwa entitas Allah SWT. lebih dahulu adanya dari pada kosmos secara kausatif bukan dalam masa, seperti lebih dahulunya tubuh seseorang dibanding bayang-bayangnya. Atau lebih dahulu dalam masa, seperti lebih dahulunya tukang bangunan daripada dinding.

Maka, apabila Allah benar lebih dahulu, seperti lebih dahulunya tubuh seseorang dari pada bayang-bayangnya, premis tersebut menunjukkan bahwa Allah *qadîm*, dan kosmos juga *qadîm*. Apabila Allah lebih dahulu dari kosmos dalam masa, wajiblah Dia mendahuluinya dalam suatu masa yang tidak memiliki batas awal. Maka, masa itu pun tergolong *qadîm*. Sebab, kalau sebelum masa ada masa lain, sungguh tiada terbayangkan temporalitas (*hudûts*)-Nya. Dan, apabila masa tergolong sesuatu yang *qadîm*, maka gerakan (*motion*) juga tergolong *qadîm*, karena masa selalu terkait dengan gerak. Alhasil, manakala gerak sudah tergolong *qadîm*, maka sesuatu yang bergerak pun akan tergolong *qadîm*. Otomatis si penggerak (mover) juga tergolong *qadîm*.

***

Argumentasi ini tidak benar, sebab kedudukan Allah tidak terikat dengan masa, sedangkan kosmos terikat dengannya secara

internal. Tidaklah tepat menganalogikan sesuatu yang *qadîm* dengan kosmos, karena:

Bisa jadi keduanya ada secara bersamaan, atau entitas Allah lebih dahulu adanya daripada kosmos secara kausatif atau dalam masa. Sebab sesuatu yang *qadîm* kedudukannya tidak terikat secara internal dengan masa, sedangkan kosmos terikat dengannya.

[24]. Abû Hâmid berkata, "Keberatan apabila dikatakan bahwa masa sesuatu yang baru tercipta dan sama sekali tidak ada masa sebelum itu."

Maksud pernyataan kita adalah, bahwa Allah SWT. lebih dahulu ada daripada kosmos. Dan masa adalah bahwasanya Allah telah ada, sementara kosmos dan masa tidak. Kemudian Dia ada bersamaan dengan kosmos dan masa itu.

Maksud pernyataan kita adalah, bahwa Allah telah ada, sementara kosmos dan masa tidak adalah bahwasanya zat Allah telah ada, sementara zat kosmos dan masa tidak.

Maksud pernyataan kita tentang adanya Allah bersamaan dengan kosmos adalah adanya zat masing-masing keduanya.

Adapun pengertian lebih dahulu, yaitu memiliki wujud sendiri.

Kosmos itu seperti individu. Apabila kita nyatakan Allah telah ada sementara Isa tidak, kemudian Allah ada bersama Isa, pasti kalimat tersebut tidaklah berbicara, kecuali tentang adanya zat dan atau tidak adanya, kemudian adanya dua zat. Maka, kiranya kita tidak perlu berpretensi pada sesuatu ketiga, yaitu masa. Apabila *waham* tidak mereka-reka sesuatu ketiga, yaitu masa, niscaya tidak akan terjebak dalam kesalahan.

[24]. Saya katakan:

Inilah paralogisme yang menjijikkan. Dia telah mengemukakan argumen adanya dua jenis wujud, salah satunya yang identik dengan gerak, dan ini tidak terlepas dari masa. Sedangkan lainnya tidak identik dengan gerak, maka ini tergolong azali dan tidak disifati dengan masa.

Wujud yang identik dengan gerak merupakan mawujud empirik, sebab terjangkau oleh indra dan rasio. Sedang wujud yang

tidak identik dengan gerak dan perubahan dapat dibuktikan wujudnya menurut orang-orang yang mengakui, bahwa setiap sesuatu yang bergerak pasti ada penggerak. Setiap objek pasti ada subjek, dan semua sebab-sebab yang menimbulkan gerak tidaklah berlangsung tanpa batas, melainkan berhenti pada sebab pertama (causa prima) yang sama sekali tidak bergerak.

Juga telah dibuktikan, bahwa sesuatu yang tidak identik dengan gerak menjadi sebab wujud pada sesuatu yang identik dengan gerak. Bahkan, mawujud yang identik dengan gerak tidak pernah terlepas dari masa, sebagaimana mawujud yang tidak identik dengan gerak, sama sekali tidak terikat dengan masa.

Jika demikian adanya, pasti salah satu dari keduanya lebih dahulu dari yang lain, artinya yang tidak terikat dengan masa. Bukan lebih dahulu dalam masa.

Eternalitas sebab dari akibat, yang keduanya merupakan karakter mawujud yang bergerak, tidak seperti eternalitas tubuh seseorang daripada bayang-bayangnya.

Oleh karena itu, maka tidak tepat apabila eternalitas sesuatu yang tidak bergerak daripada sesuatu yang bergerak diasimilasikan dengan eternalitas salah satu dari dua mawujud yang sama-sama bergerak. Hal itu karena masing-masing jenis pada mawujud ini, jika diibaratkan yang satu dengan lainnya akan menjustifikasi keduanya ada secara bersamaan. Atau salah satunya lebih dahulu dalam masa, atau lebih akhir.

Adapun para filosof yang menempuh jalan ini, adalah para *muta'akhkhirûn* dari komunitas muslim yang tidak banyak mengadopsi mazhab *al-qudamâ"*(kaum terdahulu).

Jadi, eternalitas salah satu mawujud dari yang lain adalah, eternalitas wujud yang tidak berubah, juga tidak dalam masa, daripada wujud yang berubah dan di dalam masa.

Inilah stereotipe baru sebuah preseden.

Jika demikian, tidaklah tepat (penggunaannya) pada dua wujud yang ada secara bersama-sama, maupun pada wujud yang satu mendahului lainnya.

***

Maka, benar pernyataan Abû Hâmid, bahwa eternalitas Allah atas kosmos bukanlah dahulu dalam masa. Akan tetapi, kosmos tidak bisa dipahami lebih akhir dari-Nya kalau saja Dia tidak lebih dahulu dalam masa, kecuali dalam konteks lebih akhirnya akibat atas sebab, karena "terakhir" berkontradiksi dengan "dahulu". Dua materi yang kontradiktif pada hakikatnya satu jenis, sebagaimana telah dibahas sebelum ini. Dengan demikian, maka lebih akhir atau lebih dahulu tidaklah terkait dengan konteks masa. Selanjutnya timbullah keragu-raguan, bagaimana akibat bisa lebih akhir daripada sebab yang telah memenuhi seluruh syarat-syarat perbuatan?

***

Para filosof tidak ragu-ragu ketika mereka menetapkan, bahwa keberadaan mawujud yang bergerak tidak memiliki batas awal. Bahkan memungkinkan mereka untuk memberikan arah timbulnya mawujud-mawujud yang temporal dari mawujud yang eternal.

Alasan mereka, bahwa sesuatu yang bergerak tidak memiliki batas awal, juga tidak memiliki keberadaan yang temporal. Ketika ia ditetapkan temporal, berarti ia telah ditetapkan ada sebelum diadakan. Sesuatu yang temporal itu gerak, dan gerak meniscayakan sesuatu yang bergerak, baik dalam masa maupun di luar masa. Juga, sesuatu yang temporal mungkin ada sebelum diadakan.

Para teolog kalam menyanggah premis ini, dan kita akan membicarakannya kemudian.

Kemungkinan itu, pasti ada pada sesuatu yang bergerak, maka jika dikategorikan temporal, niscaya ia bisa jadi ada sebelum diadakan.

Dalam konteks ini, pernyataan seperti ini tidak ada bedanya dengan perhelatan retoris. Meskipun demikian, tentu lebih memuaskan dibanding pernyataan suatu kaum.

[25]. Pernyataan Abû Hâmid, jika Allah telah ada dan Isa tidak, misalnya, kemudian Allah telah ada dan juga Isa, itu tidak mengandung pengertian selain adanya zat dan tidak adanya yang lain, kemudian

adanya dua zat. Maka tidak perlu memproyeksikan adanya sesuatu ketiga, yaitu masa, dalam kandungan teks yang ada.

[25]. Betul. Meskipun demikian, Isa tetap wajib lebih akhir dari Allah, bukan lebih akhir dalam masa dengan zat, melainkan jika memang benar dengan sifat. Maksudnya, dari sisi wujudnya, masa itu *qadîm*, sedang ia *hâdits*.

Kosmos tidaklah disifati seperti ini, kecuali jika menjadi bagian dari sesuatu yang bergerak, yang dipersempit oleh dua ujung masa. Sebagaimana terjadi pada Isa dan individu-individu lain pada materi yang binasa.

Hal tersebut, di sini tidak dijelaskan dengan argumentasi. Yang tampak di sini hanyalah, bahwa *mu'ânadah* (pertentangan) tersebut tidaklah benar. Dan, apa yang dia kemukakan tentang dalil-dalil filosof juga tidak benar.

[26]. Abû Hâmid menjawab para filosof:

Apabila kita menyatakan bahwa 'Allah telah ada dan Isa tidak', hal ini dikatakan tidak mengandung pemahaman ketiga, selain adanya zat dan tidak adanya kosmos, dengan dalil, bahwa jika kita memproyeksikan tidak adanya kosmos pada *mustaqbal* (di waktu yang akan datang), maka yang muncul sebagai hasil, adalah adanya zat dan tidak adanya yang lain.

Tidak tepat jika dikatakan, Allah (telah) ada dan kosmos tidak, yang benar hendaknya dikatakan, Allah (sedang) ada dan kosmos tidak.

Dalam lingkup *past tense* (*mâdlî*) memang dinyatakan dengan 'Allah (telah) ada dan kosmos tidak'. Maka terdapat perbedaan pada dua pernyataan tersebut, antara yang menggunakan 'telah' sebagai penggambaran bentuk *past*, atau 'sedang' yang menggambarkan bentuk *present*.

Kita akan membahas ke mana perbedaan tersebut merujuk. Tetapi yang pasti, masing-masing dari dua pernyataan tersebut tidak menimbulkan diferensi pada; (1) adanya zat; (2) tidak adanya kosmos; (3) juga makna ketiga.

Jika dalam bentuk *present* kita katakan 'Allah (telah) ada dan kosmos tidak', tentu pernyataan ini keliru. Sebab kata 'telah' hanya

menggambarkan masa lalu. Dari itulah, maka di dalam kata 'telah' tersebut tersirat makna ketiga, yaitu masa lalu. Masa lalu, dengan sendirinya adalah masa. Di sisi lain, masa lalu adalah gerak, karena ia berlalu seiring berlalunya masa. Secara otomatis, sebelum adanya kosmos, ada masa yang terpenggal, yang berhenti pada batas adanya kosmos.

[26]. Inti pernyataan ini adalah upaya klarifikasi kepada mereka, bahwa di dalam pernyataan seseorang yang berkata '(telah) ada ini, dan ini tidak, kemudian (telah) ada ini dan ini' mengandung pemahaman ketiga, yaitu masa. Pengertian masa tersirat di dalam kata 'telah' yang membedakan antara masa lalu (*past*) atau masa datang (*future*).

Oleh karena itu, kalau kita memproyeksikan; adanya sesuatu dan tidak adanya yang lain; maka kita nyatakan dengan '(telah) ada ini, dan ini tidak'.

Dan, jika kita ingin memproyeksikan tidak adanya bersama dengan adanya di masa yang akan datang, maka kita nyatakan dengan '(sedang atau akan) ada ini'.

Perubahan dua konsep tersebut menuntut adanya makna ketiga. Apabila kita katakan '(telah) ada ini, dan ini tidak'. Kata 'ada' memang menunjuk adanya makna, tetapi tidak membedakan pernyataan kita baik dengan menggunakan 'telah' atau 'sedang'.

Inilah yang dia katakan, semuanya sudah menjadi jelas.

Akan tetapi, keragu-raguan itu muncul saat menganalogikan mawujud yang satu dengan lainnya dalam mencari mana yang lebih dahulu atau yang lebih akhir, karena mawujud-mawujud tersebut kedudukannya berada di dalam masa.

Apabila berada di luar masa, maka kata 'telah ada (*kâna*)' dan semacamnya itu tidak mengindikasikan premis-premis seperti ini. Kecuali, jika ada ikatan antara *khabar* (predikat) dengan *mukhbir* (sesuatu yang mendapat predikat), seperti yang terdapat dalam firman Allah SWT., *"wa kâna'L-lah ghafûran rahîman"* (Sesungguhnya Allah (telah menjadi Zat) yang Maha Pengampun dan Maha Penyayang).

Begitu pula jika salah satunya berada dalam masa, sedangkan yang lain tidak, seperti pernyataan kita 'Allah (telah) ada dan kosmos tidak, kemudian Allah (telah) ada dan juga kosmos'.

Oleh karena itu, analogi semacam ini tidak benar.[56]

***

Analogi (*qiyâs*) akan menjadi sah dan tidak mengandung keragu-raguan, jika kita tidak menganalogikan tidak adanya kosmos dengan adanya. Karena tidak adanya kosmos termasuk wajib ada di dalam lingkup masa, jika adanya juga berada di dalam lingkupnya.

Maka, tidak benar jika tidak adanya kosmos itu ada dalam lingkup masa adanya kosmos itu sendiri. Sesuatu yang tidak ada musti lebih dahulu, dan (adanya) kosmos musti lebih akhir. Karena lebih dahulu atau lebih akhir, dalam gerak itu hanya bisa dipahami dalam lingkup masa.

***

Adapun persoalan kontroversial dalam masalah ini karena Allah dianalogikan dengan kosmos. Dari sisi ini,[57] analogi tersebut tidak bisa membuat pernyataan ini diterima, dan juga tidak bisa menjadi argumen. Maksudnya, atas apa yang dia ceritakan tentang para filosof.

[27]. Abû Hâmid menjawab para filosof tentang teolog kalam yang menyanggah pernyataan ini. Kita katakan, pemahaman yang sebenarnya dari dua kalimat tersebut, adalah adanya zat dan tidak adanya. Sedangkan, unsur ketiga yang membuat beda dua kalimat tersebut, menurut kita hanyalah sebatas penisbatan tambahan, dengan dalil bahwa jika kita menganggap tidak adanya kosmos di masa yang akan datang (*mustaqbal, future*). Kemudian setelah itu, kita menganggapnya ada, niscaya kita akan mengatakan, 'Allah telah ada dan kosmos tidak'.

Benar apa yang kita katakan, baik yang kita maksud adanya ketiadaan pertama (*al-'adam al-awwal*), maupun ketiadaan kedua setelah ada. Hal tersebut karena masa yang akan datang, dengan sen-

dirinya, bisa menjadi masa lalu, maka pengungkapannya boleh dengan menggunakan bentuk masa lalu (*mâdlî, past*).

Inilah kelemahan waham di dalam memahami batas awal sebuah mawujud, kecuali dengan memproyeksikan sebelumnya. Dan, bagi orang-orang yang selalu dikungkung waham, pastilah ia mengira, bahwa masa atau waktu adalah sesuatu yang benar-benar mawujud. Hal tersebut karena waham tidaklah mampu memproyeksikan keterbatasan jisim di sisi kepala, misalnya, kecuali di atas permukaan yang memiliki ketinggian. Maka, ia pun mengira ada tempat di belakang kosmos, baik dalam keadaan terisi maupun hampa.

Jika dikatakan tidak ada atas di atas permukaan kosmos, dan tidak ada kejauhan yang lebih jauh darinya, pasti waham tidak pantas diterima. Sebagaimana jika dikatakan, tidak ada 'sebelum' sebelum wujud kosmos yang sebenar-benarnya, sulit untuk bisa diterima. Ketetapan waham secara proyektif tentang adanya kehampaan di atas kosmos, yaitu kejauhan yang tiada batas akhir, hanya akan melahirkan perkataan, ternyata kehampaan tidak bisa dipahami dengan sendirinya.

Sedangkan kejauhan, ia akan mengikuti jisim yang teritorialnya semakin menjauh. Maka, jika jisim tersebut memiliki batas akhir, otomatis kejauhan yang selalu mengikutinya juga memiliki batas akhir. Dan, keterputusan kehampaan dan keterisian tidaklah dapat dipahami.

Maka jelas, bahwa di belakang kosmos tidak ada kehampaan maupun keterisian. Proyeksi yang demikian tidak dapat diterima.

Begitu pula dikatakan, sebagaimana kejauhan tempat yang mengikuti jisim, maka kejauhan masa mengikuti gerak. Kejauhan masa adalah memanjangnya gerak, sebagaimana kejauhan tempat merupakan memanjangnya jisim.

Bukti-bukti tentang keterbatasan teritorial jisim menolak penetapan kejauhan tempat di belakangnya, sebagaimana bukti-bukti atas keterbatasan gerak juga menolak penetapan proyeksi kejauhan masa di belakangnya.

Tidak ada perbedaan antara kejauhan masa yang diungkapkan dengan kata *qabla* (sebelum) atau *ba'da* (sesudah), dengan kejauhan tempat yang diungkapkan dengan kata *fawqa* (di atas) atau *tahta* (di bawah).

Jika dibenarkan penetapan 'atas' yang tidak ada 'atas' di atasnya, tentu dibenarkan pula penetapan 'sebelum' yang tidak ada 'sebelum' sebelumnya, kecuali sebatas waham, sebagaimana pada 'atas'. Dan ini lazim demikian, maka pikirkanlah. Sesungguhnya mereka sepakat, bahwa di belakang kosmos tidak ada kehampaan maupun keterisian.

[27]. Saya katakan:

Inti pernyataan ini adalah dua hal yang bersifat paradoksal. Salah satunya mewahamkan masa lalu (*past*) dengan masa yang akan datang (*future*) yang masing-masing dilafalkan dengan 'sebelum' maupun 'sesudah'. Keduanya sama-sama ada dalam waham kita dengan analogi (*qiyâs*), sebab kita bisa saja melukiskan masa yang akan datang menjadi masa lalu. Begitu pula sebaliknya, masa lalu dilukiskan sebagai masa yang akan datang.

Jika demikian, berarti masa lalu ataupun masa yang akan datang bukanlah sesuatu yang ada dengan zatnya dan tidak memiliki wujud di luar esensinya, melainkan sesuatu yang diperbuat oleh esensi itu sendiri.

Jika wujud gerak dianggap tidak benar, maka penisbatan dan analogi ini secara otomatis juga tidak benar.

***

Sebagai jawaban, jika dikatakan gerak itu bergantung pada masa itu benar. Juga bahwa masa adalah sesuatu yang diperbuat kekuatan dalam gerak. Tetapi gerak bukanlah sesuatu yang tidak benar atau dusta, begitu pula masa. Karena wujud masa tidaklah terhalangi, kecuali dengan mawujud-mawujud yang bergerak, yang tidak memiliki gerak. Sedangkan, wujud mawujud-mawujud yang bergerak itu, atau proyeksi wujudnya, pasti meliputi masa. Dengan demikian, berarti di sini ada dua hal, yaitu mawujud yang memiliki gerak dan mawujud yang tidak memiliki gerak.

Kedua mawujud tersebut tidak mungkin saling terbalik, kecuali jika keniscayaan telah terbalik menjadi kemungkinan.

Maka jika gerak bukanlah sesuatu yang mungkin, kemudian ada, niscaya karakter mawujud yang memiliki gerak akan beralih pada karakter mawujud yang tidak memiliki gerak, dan hal tersebut mustahil terjadi.

Dan jika memang demikian, karena gerak berada dalam lingkup sesuatu yang wajib. Jika gerak merupakan sesuatu yang mungkin sebelum wujud kosmos, maka sesuatu yang disandarkan kepadanya wajib berada dalam satu masa. Hal itu karena gerak hanya menjadi mungkin pada sesuatu yang diam, bukan tidak ada. Karena sesuatu yang tidak ada, sama sekali tidak memiliki kemungkinan, kecuali jika ketiadaan tersebut berubah menjadi ada. Oleh karena itu, maka sesuatu yang temporal pastilah didahului oleh ketiadaan. Dan ketiadaan sesuatu yang temporal pasti terkait dengan sesuatu yang tercipta sebelum wujud sesuatu yang temporal, sehingga ia terangkat dari ketiadaan, seperti keadaan dalam dua hal yang kontradiktif. Yang demikian itu karena, jika panas telah menjadi dingin, sebenarnya bukanlah materi panas yang berubah menjadi dingin, akan tetapi muatan dalam benda yang semula panas berubah menjadi dingin.

***

Paradoks kedua merupakan yang paling kuat, sebab hal ini hanyalah retorika sophistik yang menjijikkan.

Intinya, penggunaan kata 'sebelum' diwahamkan sebelum permulaan gerak pertama, yang sebelum itu tidak ada sesuatu yang bergerak. Hal tersebut seperti waham khayalan, bahwa batas akhir jisim kosmos adalah atas (*fawqa*), yang berakhir pada jisim lain atau kehampaan.

Hal tersebut karena kejauhan merupakan sesuatu yang mengikuti jisim, sebagaimana masa yang selalu mengikuti gerak.

Jika keberadaan jisim yang tidak memiliki batas akhir dikatakan tidak benar, otomatis keberadaan kejauhan yang tidak memiliki batas akhir juga tidak benar. Dan jika keberadaan kejauhan yang

tidak memiliki batas akhir sudah dianggap tidak benar, maka tidaklah benar kalau dikatakan jisim itu berakhir pada jisim yang lain. Atau, pada sesuatu yang diproyeksikan memiliki kejauhan semacam kehampaan yang tidak memiliki batas akhir.

Begitu pula gerak dan masa, keduanya merupakan sesuatu yang mengikuti jisim dan gerak. Jika keberadaan gerak masa lalu dianggap tidak benar, sedangkan di sini ada gerak pertama yang memiliki ujung batas permulaan, maka kata 'sebelum' tidak akan pernah ada. Jika masih ada, pastilah ada gerak lain sebelum itu.

***

Paradoks semacam ini—seperti yang telah kita paparkan—sungguh menjijikkan. Ia seperti topik perubahan yang keliru. Jika kalian pernah membaca buku *al-safsathah* (sophisme), pasti kalian mengenal pemindahan suatu hukum yang tidak mendasar dan tidak memiliki universalitas, yaitu masa dan gerak, kepada hukum kuantitas yang berdasar dan memiliki universalitas, yaitu jisim. Dan menjadikan penolakan, terhadap hukum kuantitas yang mendasar sebagai bukti atas penolakan hukum kuantitas yang mendasar. Atau, menyejajarkan perbuatan esensi yang diproyeksikan mengandung tambahan dari yang semustinya dengan perbuatan gerak dan masa.

Hal itu sungguh kesalahan yang nyata jika diproyeksikan adanya tambahan atas keagungan yang ada dengan sendirinya. Dan, hal tersebut akan meniscayakannya berakhir pada keagungan lain yang tidak tergolong sesuatu yang mawujud, baik dalam materi keagungan maupun batas-batasnya.

Sedangkan mewahamkan 'sebelum' ataupun 'sesudah' dalam gerak yang temporal, adalah sesuatu yang mawujud dalam esensinya. Gerak yang temporal tidaklah mungkin ada, kecuali dalam masa. Maksudnya, masa itu sendiri lebih penting (*afdhal*) dibanding permulaannya.

Tidak mungkin membayangkan, bahwa masa memiliki ujung yang bukan menjadi batas akhir masa yang lain, jika batasan 'sekarang' merupakan batas akhir dari masa lalu (*mâdlî*), dan permulaan masa

yang akan datang (*mustaqbal*). Hal tersebut karena, sekarang adalah sesuatu yang sedang dijalani, dan ia berada di tengah-tengah antara masa lalu dan yang akan datang. Menggambarkan sesuatu yang sedang dijalani (*hâdlir*), sebagai sesuatu yang tidak memiliki masa lalu sebelumnya sangat irasional.

Tetapi tidak demikian pada titik, sebab titik menjadi batas akhir dari sebuah tulisan. Karena titik merupakan sesuatu yang diam, maka bisa saja dianggap sebagai permulaan tulisan, dan bukan batas akhir bagi yang lain.

Sekarang tidak mungkin ada tanpa masa lalu dan yang akan datang. Sekarang, pasti adanya di tengah-tengah antara masa lalu dan yang akan datang. Sesuatu yang tidak mungkin ada dengan zatnya, tidak mungkin ada, sebelum wujud masa yang akan datang, tanpa adanya batas akhir dari masa lalu.

Adapun sebab-sebab terjadinya kesalahan di sini, karena (dia) menyamakan 'sekarang' dengan titik.

***

Adapun bukti bahwa gerak yang temporal, sebelumnya pasti ada masa. Sesuatu yang temporal pasti berasal dari tidak ada. Dan tidak mungkin menjadi tidak ada dalam 'sekarang' yang membenarkan, bahwa ia adalah sesuatu yang temporal. Semustinya ia membenarkan ketiadaan itu pada sekarang yang lain, selain sekarang yang pertama, yang membenarkan bahwa masing-masing sekarang itu, memiliki masa atau waktu sendiri-sendiri, sebab sekarang tidak mengikuti sekarang yang lain. Sebagaimana titik tidak mengikuti titik yang lain. Hal tersebut sudah sangat jelas dalam sebuah disiplin ilmu.

Jadi, sebelum sekarang, saat gerak itu menjadi sesuatu yang temporal, pastilah ada masa lain. Karena jika kita menggambarkan ada dua sekarang dalam sebuah wujud, pasti di antara keduanya ada masa yang lain.

'Atas' tidak sama dengan 'sebelum', seperti yang disebutkan dalam pernyataan ini. 'Sekarang' juga tidak sama dengan 'titik'. Kuan-

titas yang mendasar tidaklah sama dengan kuantitas yang tidak mendasar.

Maka, yang membolehkan wujud sekarang, bukan saat yang dijalani (*hâdlir*), atau hadir yang tidak memiliki masa lalu. Hal ini berarti, ia meniadakan masa dan sekarang dengan menyifatinya seperti ini. Kemudian meletakkan masa, pada sesuatu yang tidak memiliki batas permulaan. Peletakan semacam ini tidak membenarkan esensinya. Karena itu, tidaklah benar penisbatan wujud 'sebelum' dalam setiap sesuatu yang temporal kepada waham, sebab yang meniadakan 'sebelum', berarti meniadakan sesuatu yang temporal.

Berbeda dengan yang meniadakan 'atas' bagi 'atas', karena ia telah meniadakan atas secara mutlak. Jika secara mutlak 'atas' itu tidak ada, maka 'bawah' pun secara mutlak juga tidak ada. Jika kedua hal tersebut tidak ada, maka tidak ada yang berat (*tsaqîl*) atau yang ringan (*khafîf*).

Apa yang diperbuat waham—dalam jisim terjauh yang lurus, bahwa ia berakhir pada jisim lainnya—tidaklah keliru. Bahkan hal tersebut wajib hukumnya. Sesungguhnya sesuatu terjauh yang lurus itu memungkinkan adanya tambahan. Dan sesuatu yang memungkinkan adanya tambahan, jelas tidak memiliki batas. Oleh karena itu, jisim yang lurus pasti akan berakhir pada jisim yang bulat. Sebab, dialah kesempurnaan yang tidak memungkinkan adanya tambahan atau pengurangan.

Maka jika waham menggambarkan jisim yang bulat akan berakhir pada jisim lain, sungguh waham tersebut tidak benar.

Hal semacam ini, secara umum tidak pernah dihasilkan para teolog kalam, juga mereka yang tidak banyak mengkaji sistematika proses penciptaan (*at-tartîb ash-shina'î*).

***

Masa juga tidak mengikuti gerak, sebagaimana batas akhir mengikuti keagungan. Batas akhir mengikuti keagungan, karena ia berada di dalamnya, sebagaimana adanya sifat dalam objek ciptaan

yang terpersonifikasi dan mengisyaratkan keterciptaan serta keberadaannya yang mawujud di dalam tempat objek ciptaan.

Hal tersebut tidak lazim pada masa dan gerak. Kelaziman masa terhadap gerak menyerupai kelaziman bilangan (*'adad*) pada sesuatu yang dikalkulasi (*ma'dûd*). Maksudnya, bilangan itu tidak ditentukan oleh sesuatu yang dikalkulasi. Dan, banyak bilangan tidak sebanyak sesuatu yang dikalkulasi. Begitu pula yang terjadi pada masa terhadap gerak.

Oleh karena itu, masa adalah satu bagi setiap gerak dan penggerak. Ia juga mawujud di setiap tempat. Hingga meskipun kita membayangkan suatu kaum yang terpenjara di sebuah gua, kita bisa pastikan mereka mengenal masa. Akan tetapi mereka tidak mengenal sesuatu apa pun yang berkenaan dengan gerak, yang tertangkap oleh indra di dalam kosmos.

Demikianlah menurut Aristoteles, bahwa wujud gerak dalam masa, seperti wujud sesuatu yang dikalkulasi dalam bilangan. Hal itu karena banyak bilangan tidak ditentukan oleh banyaknya sesuatu yang dikalkulasi, dan posisinya tidak dibatasi oleh posisi sesuatu yang dikalkulasi itu.

Oleh karena itu, menurut Aristoteles, spesifikasinya adalah proyeksi gerak dan wujud beberapa mawujud yang bergerak dari sisi mengapa ia bergerak, sebagaimana proyeksi bilangan terhadap materinya. Ia mengatakan, bahwa batasan masa adalah bilangan gerak dari awal sampai akhir.

Jika demikian, berarti dia meniscayakan sesuatu yang terbilang itu temporal. Tetapi bilangan tersebut tidaklah temporal. Dan, jika sesuatu yang terbilang itu wajib temporal, pasti ada bilangan lain sebelum itu. Begitu pula pada gerak yang temporal, pasti sebelumnya ada masa. Dan, jika masa tersebut diketahui dengan wujud gerak yang diisyaratkan, atau gerak yang ada, niscaya masa hanya akan diketahui dengan gerak semacam itu. Hal ini akan membuat kalian mengerti, bahwa tabiat masa paling jauhnya sesuatu dari tabiat keagungan.

[28]. Abû Hâmid menjawab para filosof:

Jika dikatakan komparasi ini tidak benar, lantaran kosmos tidak memiliki 'atas' juga 'bawah', karena ia merupakan sesuatu yang bulat. Dan sesuatu yang bulat tidaklah memiliki atas dan bawah.

Disebut 'atas' karena ia berada di atas kepalamu. Sedang yang lain disebut 'bawah' sebab ia berada di bawah telapak kakimu. Keduanya merupakan sebutan yang akan berubah sesuai keberadaanmu.

Sesuatu disebut 'bawah' apabila disandarkan kepadamu, bisa menjadi 'atas' jika disandarkan kepada orang lain yang berdiri di sisi lain di belahan bumi yang bulat ini sembari menghadapkan ujung kakinya dengan ujung kakimu.

Sesuatu yang kamu anggap 'atas', yaitu langit pada siang hari, dia akan menjadi 'bawah' di malam harinya. Yang di bawah bumi akan kembali menjadi atas seiring perputarannya.

Sedangkan, awal bagi wujud kosmos tidaklah bisa digambarkan akan berubah menjadi akhir. Hal tersebut sama dengan sebuah kayu yang salah satu ujungnya tebal, sedangkan yang lain tipis. Kemudian kita menyebut sesuatu yang tipis sampai habis itu atas, dan yang lain bawah. Yang demikian, tidak mengindikasikan adanya perbedaan zat dalam bagian-bagian kosmos. Akan tetapi, perbedaan tersebut akan tampak, manakala posisi kayu ini berubah. Sehingga kalau posisinya diubah, maka sebutan tadi juga akan berubah. Sedangkan kosmos tidak berubah-ubah. 'Atas dan bawah' hanyalah sebutan yang dinisbatkan kepadamu, yang tidak menimbulkan perbedaan pada bagian-bagian kosmos dan bidangnya.

***

Sedangkan ketiadaan yang mendahului wujud kosmos dan batas akhir pertama bagi wujud tersebut, pasti ada dengan zatnya yang tidak akan pernah berubah menjadi akhir. Begitu juga ketiadaan yang diproyeksikan saat rusaknya kosmos, yaitu ketiadaan yang akan datang, pasti tidak mungkin menjadi yang terdahulu.

Maka dua ujung batas kosmos—yang salah satunya disebut awal, dan yang lain disebut akhir—adalah dua batas yang ada dengan

zatnya dan tidak akan pernah berubah seiring perubahan sandarannya. Hal tersebut tentu berbeda dengan atas maupun bawah.

Kita mungkin mengatakan, bahwa kosmos tidak memiliki atas maupun bawah, maka kalian tidak mungkin mengatakan, bahwa wujud kosmos tidak memiliki 'sebelum' dan 'sesudah'-nya. Dan, jika sebelum dan sesudah itu sudah tetap, maka bukan makna masa, selain apa yang disebut sebelum atau sesudah itu sendiri.

[28]. Saya katakan:

Pernyataan jawaban terhadap para filosof ini berada dalam puncak keterjatuhan.[153]

Kesimpulannya, 'atas dan bawah' merupakan sesuatu yang disandarkan. Oleh karena itu, maka terjadi hierarki waham. Sedangkan hierarki pada sebelum dan sesudah, karena tidak merupakan sesuatu yang disandarkan bukanlah waham, melainkan rasional.

Hal ini berarti bahwa 'atas' menurut anggapan sesuatu, bisa jadi dianggap 'bawah' oleh sesuatu itu. Sebaliknya, 'bawah' juga bisa dianggap 'atas'.

Ketiadaan sebelum kejadian, yang disebut '*qabla*' tidak dapat dianggap keadaan sesudah kejadian yang disebut '*ba`da*'.

Para filosof masih merasa ragu-ragu, sebab di sini mereka melihat:

'Atas', yaitu yang bergerak kepadanya sesuatu yang ringan, sedangkan

'bawah', yaitu yang bergerak kepadanya sesuatu yang berat.

Jika tidak, maka berat atau ringan hanyalah merupakan sandaran.

Dan kalian dapat melihat, bahwa ujung jisim yang menjadi atas secara pasti, dalam khayalan dianggap batas akhir, baik pada kehampaan maupun keterisian.

***

Menurut para filosof, dalil ini terpecah dalam dua sisi. Pertama mereka meletakkan atas dan bawah secara absolut, tetapi tidak meletakkan awal dan akhir juga secara absolut. Kedua, mereka katakan kepada lawan-lawannya jika tidak ada sebab menjadikan khayalan adanya 'atas' di atas sesuatu sebagai sandaran (*mudlâf*).

Namun terlintas dalam bayangan, bahwa dia tidak menyaksikan keagungan kecuali terkait dengan keagungan, sebagaimana tidak menyaksikan sesuatu yang temporal, kecuali terkait dengan sesuatu sebelumnya.

[29]. Selanjutnya, Abû Hâmid beralih dari pembicaraan soal 'atas dan bawah' ke masalah 'luar dan dalam'. Ia menjawab para filosof:

Kita katakan, tidak ada gunanya berbicara tentang 'atas dan bawah'. Selanjutnya kita beralih pada persoalan 'luar dan dalam'. Kita katakan, bahwa alam memiliki luar dan dalam. Inilah yang menjadi sumber kekeliruan dan memicu kontroversi.

[29]. Dengan peralihan ini, maka pecahlah sanggahan para filosof tentang asimilasi 'batas akhir dalam masa dengan batas akhir dalam keagungan'.

Dan, kita telah menjelaskan letak kekeliruan dalam asimilasi tersebut. Sekiranya penjelasan yang sudah dipaparkan cukup memberikan kepuasan.

Kita juga jelaskan, bahwa semua itu hanyalah perhelatan sophistik. Tidak ada gunanya mengulangi pembicaraan seputar itu.

[30]. Abû Hâmid berkata:

Deskripsi Mereka yang Kedua tentang Keniscayaan Enternalitas Masa

Mereka berkata, kalian tidak meragukan bahwa Allah SWT. telah mampu untuk menciptakan kosmos sebelum proses penciptaannya berlangsung kurang lebih setahun, atau seratus tahun, seribu tahun atau bahkan tidak berbilang tahun.

Perbedaan pada estimasi macam ini terletak dalam penentuan kadar dan kuantitas. Maka sebelum proses penciptaan kosmos, semustinya Dia telah menentukan sesuatu yang secara estimatif, sebagian yang satu lebih panjang dari sebagian yang lain. Dengan demikian, berarti sebelum penciptaan kosmos, menurut kalian telah ada sesuatu yang memiliki kuantitas yang berbeda, yaitu masa. Kalianlah yang mengatakan demikian.

[30]. Inti pernyataan ini adalah bahwa ketika kita menggambarkan sebuah gerak, terbayang bersamaan dengan gerak tersebut adanya

sifat panjang (*imtidâd*) secara estimatif, seakan-akan menjadi takaran. Sedangkan gerak itu sendiri adalah sesuatu yang ditakar.

Takaran dan sifat panjang ini tidak menutup kemungkinan akan meniscayakan adanya gerak yang lebih panjang dari gerak semula atau yang sama persis dengan gerak tersebut.

Kita katakan, bahwa gerak pertama lebih panjang dari gerak kedua.

Jika memang demikian, dan kosmos memiliki sifat yang memanjang dari proses awal hingga kini, yang kita anggap itu, misalnya seribu tahun.

Dan karena Allah SWT., sebagaimana kalian nyatakan tadi, mampu untuk menciptakan kosmos lain sebelum proses penciptaan kosmos ini, maka sifat panjang yang ditakar pada kosmos ini lebih panjang dari sifat panjang yang ditakar pada kosmos pertama dengan takaran yang terbatas. Dan begitulah seterusnya, Dia akan mampu menciptakan kosmos ketiga setelah ini, juga keempat setelahnya.

Dan masing-masing wujud dari setiap kosmos yang tercipta pasti saling mendahului yang lain, sehingga wujudnya memungkinkan untuk ditakar. Dan jika kemungkinan ini terus berlangsung tanpa batasan-batasan, maka tidaklah mustahil apabila sebelum kosmos ada kosmos yang lain. Dan sebelum kosmos itu ada juga ada kosmos yang lain. Begitu seterusnya.

Di sinilah terdapat sifat panjang yang mendahului semua kosmos-kosmos tadi. Sifat panjang ini merupakan ungkapan yang tidak mungkin tidak ada, sebab sesuatu yang tidak ada tidak dapat ditakar. Sesungguhnya yang dapat menakar sebuah kuantitas hanyalah kuantitas juga. Dan kuantitas yang ditakar (diestimasikan) tersebut kita sebut masa.

Tampaknya, masa itu lebih dahulu dari semua wujud yang dikategorikan temporal, sebagaimana kepastian wujud takaran yang lebih mendahului sesuatu yang ditakar.

Dan, jika *imtidâd* ini, yaitu masa, menjadi temporal seiring temporalitas gerak pertama (*al-harakah al-ûlâ*), niscaya sebelum itu juga

ada *imtidâd* yang lain. Sifat panjang itulah yang ditakarkan kepadanya, sebab ia seperti takaran baginya, dan dalam pada itulah ia tergolong temporal.

Begitu pula sebelum kosmos yang bisa diwahamkan, wujudnya musti ada sifat panjang yang menakarnya.

Dengan demikian, *imtidâd* ini tidaklah tergolong temporal, sebab jika dikelompokkan sesuatu yang temporal, niscaya ada *imtidâd* lain yang menakarnya. Karena sesuatu yang temporal pasti memiliki *imtidâd* yang menakarnya, yaitu masa.

Inilah sisi sempurna yang terdapat dalam pernyataan ini. Dan itu merupakan metode Ibn Sînâ di dalam menentukan masa. Akan tetapi sebelum ini teramat sulit untuk dapat dimengerti.

Paling tidak ada satu *imtidâd*, dan masing-masing *imtidâd* itu memungkinkan untuk ditakar. Inilah yang memicu dilema kontroversif,[158] kecuali jika premis kemungkinan sebelum terciptanya kosmos diterima sebagai tabiat kemungkinan yang ada pada kosmos itu sendiri.

Maksudnya, kemungkinan kosmos bisa dikaitkan dengan masa, juga mungkin untuk yang terjadi pada sebelum kosmos itu.

Kemungkinan yang ada pada kosmos sudah sangat jelas. Oleh karena itu, wujud masa pada kosmos tersebut juga bisa diwahamkan.

[31]. Abû Hâmid berkata, adapun yang tidak dapat diterima, adalah bahwasanya ini semua merupakan hasil waham. Dan jalan pintas yang dilakukan dengan memperbandingkan antara masa dan tempat.

Kita pertanyakan, apakah Allah mampu menciptakan falak tertinggi yang lebih besar dari apa yang telah Dia ciptakan meskipun hanya sehasta?

Apabila mereka katakan tidak, berarti hal tersebut tidak *visible*.

Tetapi jika mereka katakan ya, dengan dua hasta, tiga hasta atau lebih banyak lagi, maka kita katakan yang demikian itu berarti menyepakati adanya *bu'd* (kejauhan) di belakang kosmos, yang memiliki takaran dan kuantitas. Sesungguhnya yang lebih besar, mes-

kipun hanya dua atau tiga hasta, membutuhkan tempat yang lebih besar dari yang telah ada.

Dengan hukum kuantitas ini, di belakang kosmos memerlukan sesuatu yang memiliki kuantitas, yaitu jisim atau kehampaan.

Kalau di belakang kosmos ada kehampaan atau keterisian, bagaimana jawabannya?

***

Lagi pula, apakah Allah mampu menciptakan kebulatan kosmos yang lebih kecil meskipun hanya sehasta atau dua hasta, dari apa yang telah tercipta? Dan apakah ada perbedaan di antara dua kadar tersebut yang menjadikan keterisian dan kebutuhan akan tempat ada atau tiada? Sesungguhnya keterisian yang lenyap saat berkurangnya dua hasta itu lebih banyak daripada saat berkurangnya satu hasta. Maka, kehampaan menjadi sesuatu yang ditakar dan diestimasikan (*muqaddar*), padahal kehampaan bukanlah apa-apa. Bagaimana ia bisa ditakar?

Jawaban yang kira-kira sesuai khayalan waham, yang mengestimasikan adanya beberapa kemungkinan yang bersifat masa sebelum wujud kosmos itu, tidak berbeda dengan jawaban kalian, yang juga berdasarkan khayalan waham, di dalam mengestimasikan adanya pelbagai kemungkinan yang bersifat tempat di belakang wujud kosmos.

[31]. Saya membenarkan keniscayaan ini. Dia memperbolehkan bertambahnya kadar jisim kosmos hingga tanpa batas.

Hal ini berarti dia meniscayakan adanya sesuatu yang terbatas pada Allah SWT., yang didahului dengan pelbagai kemungkinan kuantitatif yang tidak terbatas.

Jika ini diperbolehkan dalam kemungkinan keagungan, tentu boleh juga dalam kemungkinan masa. Maka, masa yang memiliki batas kedua ujungnya tentu ada, meskipun sebelumnya ada masa yang tiada terbatas.

Sebagai jawaban dari ini, dengan mewahamkan keberadaan kosmos lebih besar atau lebih kecil tidaklah benar, bahkan hal tersebut terlarang.

Meskipun yang demikian terlarang, tidak lantas menjadikan waham kemungkinan adanya kosmos sebelum kosmos ini juga terlarang, kecuali jika tabiat kemungkinan telah terjadi. Dan, sebelum wujud kosmos hanya ada dua tabiat, yaitu tabiat wajib dan tabiat terlarang.

Hal itu sudah jelas, meskipun rasio menghukumi adanya tiga tabiat, yaitu mungkin, wajib, dan terlarang, masih seperti hukum rasio atas sesuatu yang wajib dan terlarang saja, juga seperti hukumnya atas wujud yang wajib dan terlarang.

***

Ini pertentangan yang tidak lazim terhadap para filosof, sebab mereka meyakini, bahwa kosmos tidaklah lebih kecil dan juga tidak lebih besar dari yang sudah tercipta.

Apabila keagungan boleh jadi lebih besar dari keagungan yang lain, pasti ada keagungan yang tiada berakhir. Dan jika benar adanya keagungan yang tiada berakhir, tentu ada pula keagungan yang benar-benar tidak memiliki batas akhir, hal tersebut tentu mustahil adanya.

Hal semacam ini sudah dipaparkan oleh Aristoteles. Maksudnya, bahwa bertambahnya keagungan hingga tanpa batas adalah mustahil.

Sedangkan bagi orang yang memperbolehkan demikian, karena adanya kemungkinan yang dinisbatkan kepadanya ketidakmampuan (*'ajz*) Sang Pencipta, tentu sanggahan ini dianggap benar olehnya. Karena kemungkinan dalam hal ini bersifat rasional, sebagaimana kemungkinan sebelum kosmos, seperti yang dinyatakan para filosof.

Oleh karena itu, orang yang menyatakan temporalitas kosmos sebagai temporalitas yang berkaitan dengan masa (*hudûts zamânî*), ia juga akan mengatakan bahwa setiap jisim dalam sebuah tempat meniscayakan adanya tempat lain sebelum itu, baik berupa jisim yang menjadi temporal di tempat tersebut, atau kehampaan.

Hal itu karena, tempat pasti lebih mendahului sesuatu yang temporal. Maka barangsiapa yang tidak membenarkan adanya

kehampaan, ia juga akan mengatakan, bahwa keterbatasan jisim tidak mampu menjadikan kosmos sebagai sesuatu yang temporal.

Oleh karena itu, generasi terakhir Asy'ariyah yang mengingkari adanya kehampaan, berarti telah menyalahi kaidah-kaidah suatu kaum. Padahal saya belum pernah melihat yang demikian, tetapi seseorang yang memiliki perhatian cukup besar pada mazhab mereka telah menyampaikannya kepada saya.

Apabila perbuatan *imtidâd* yang menjadi takaran gerak itu dianggap hasil waham yang dusta, seperti anggapan bahwa kosmos itu lebih besar atau lebih kecil dari yang sudah ada, niscaya masa tidak pernah ada. Karena masa bukanlah apa-apa selain yang ditangkap rasio merupakan *imtidâd* yang ditakar bagi gerak.

Jika dengan sendirinya diketahui jika masa itu ada, maka diharapkan perbuatan pikiran ini merupakan perbuatan yang benar, yang dinisbatkan kepada akal, bukan perbuatan yang dinisbatkan kepada khayalan.

[32]. Abû Hâmid berkata:

Kita menyatakan bahwa sesuatu yang tidak mungkin tidaklah bisa diestimasikan. Keberadaan kosmos yang lebih besar dan lebih kecil meskipun hanya sehasta adalah sesuatu yang tidak mungkin, maka ia tidak bisa diestimasikan.

[32]. Saya katakan:

Inilah jawaban atas sesuatu yang dipersalahkan oleh Asy'ariyah, bahwa Allah bisa saja menciptakan kosmos lebih besar, bukan lebih kecil. Hal itu merupakan *ta'jîz* (infisibilitas) bagi Allah, sebab infisibilitas tersebut hanyalah terletak pada sesuatu yang diestimasikan, bukan pada sesuatu yang mustahil.

Kemudian Abû Hâmid menjawab mereka:

[33]. Alasan tersebut tidak bisa diterima dari tiga dimensi. Salah satunya karena ini bertentangan dengan akal. Sebab, ketika akal mengestimasikan kosmos itu lebih besar dan lebih kecil dari yang sudah tercipta, bukanlah seperti mengestimasikan penggabûngan antara hitam dan putih, serta ada (*wujûd*) dan tidak ada (*'adam*). Yang terlarang itulah penggabûngan antara *nafy* (pengingkaran) dan *itsbât*

(verifikasi). Maka yang demikian, menjadi pengambilan hukum yang lemah dan tidak benar.

[33]. Saya katakan:

Untuk menanggapi ini sama seperti yang dikatakan pertama kali sebagai bertentangan dengan akal.

Sedangkan menurut akal yang sebenarnya, hal tersebut tidaklah bertentangan. Sesungguhnya pernyataan adanya kemungkinan atau tidak adanya, sama-sama membutuhkan pembuktian.

Oleh karena itu, benar apa yang dikatakan bahwa penolakan pada premis ini tidak seperti estimasi penggabûngan antara hitam dan putih. Sebab absurditas yang demikian sudah diketahui dengan sendirinya. Sedangkan, keberadaan kosmos yang tidak mungkin lebih besar atau lebih kecil dari apa yang sudah ada, bukanlah tergolong sesuatu yang diketahui dengan sendirinya.

Sesuatu yang mustahil (absurd), meskipun merujuk pada absurditas dengan sendirinya, ia tetap merujuk pada dua hal. Di antaranya, absurditas tersebut diketahui dengan sendirinya. Dan kedua, identifikasi sebagai sesuatu yang absurd. Absurditas tersebut, diketahui dengan sendirinya merupakan kelaziman yang sangat memungkinkan atau tidak sama sekali. Contohnya, pernyataan jika kosmos itu lebih besar atau lebih kecil, meniscayakan di luar itu adanya keterisian ataupun kehampaan. Dan, verifikasi adanya kehampaan atau keterisian di luar itu meniscayakan identifikasi, bagian dari sesuatu yang absurd. Kehampaan adalah wujud yang jauh, sedangkan jisim merupakan sesuatu yang bergerak baik ke atas, ke bawah, maupun berotasi. Jika demikian, wajiblah ia menjadi bagian dari kosmos yang lain. Padahal sudah dibuktikan dalam ilmu fisika, bahwa adanya kosmos lain yang bersamaan dengan kosmos ini sangat irasional. Sedikit yang melazimkan adanya kehampaan, sebab setiap kosmos pasti terdiri dari empat elemen, sedangkan jisim berputar mengelilinginya.

***

Siapa saja yang ingin mengetahui lebih banyak tentang persoalan ini, lakukanlah eksperimen empiris, sehingga yang demikian itu akan selalu diingatnya.

Itulah kejauhan syarat-syarat[60] yang keberadaannya wajib didahulukan bagi orang-orang yang berpikir *burhânî* (menurut bukti-bukti).

Selanjutnya, Abû Hâmid menyebut sisi kedua dengan berkata:

[34]. Apabila kosmos tidak memungkinkan lebih besar atau lebih kecil dari yang sudah tercipta, niscaya wujud yang sudah ada itu wajib, bukan mungkin. Dan, sesuatu yang tergolong wajib, pasti tidak membutuhkan penyebab (*'illah*)

Maka, katakanlah bahwa mazhab kalian tidaklah seperti yang dikatakan kaum ateis, yang menafikan adanya Pencipta dan meniadakan causa prima (*musabbib al-asbâb*).

[34]. Saya katakan:

Jawaban ini mendekati mazhab Ibn Sînâ, yaitu bahwa menurutnya *wâjib al-wujûd* (wajib ada) itu ada dua macam. Pertama, wajib ada dengan zatnya. Dan kedua, wajib ada dengan selain zatnya.

Akan tetapi lebih dekat lagi pada mazhab yang saya anut, yaitu bahwa sesuatu yang lazim menurut pernyataan ini wajib tidak memiliki *fâ'il* (subjek), dan tidak pula *shâni'* (pencipta). Contohnya, alat yang dipakai untuk menggergaji kayu adalah alat yang ditakar secara *kammiyyah* (kuantitatif), *kayfiyyah* (metodis), dan *mâddah* (materi). Maksudnya, alat tersebut tidak mungkin dibuat dari selain besi. Tidak mungkin dibentuk dengan selain bentuk gergaji. Dan, tidak mungkin gergaji itu sendiri ditakar dengan apa saja. Tetapi tidak seorang pun yang akan berkata, jika gergaji itu tergolong *wâjib al-wujûd*.

Coba perhatikan, begitu tidak berartinya paralogisme ini. Apabila sesuatu yang lazim itu terlepas dari unsur kuantitatif, metodis dan materi benda yang tercipta—seperti yang diasumsikan Asy'ariyah pada makhluk dengan khaliq—niscaya hikmah yang ada pada pencipta maupun objek ciptaannya juga menjadi

tidak ada. Sehingga, setiap subjek memungkinkan untuk menjadi pencipta. Dan setiap yang berpengaruh pada mawujud disebut *khâliq* (pencipta). Semua itu sangat tidak dibenarkan oleh akal dan hikmah.

[35]. Abû Hâmid berkata:

Ketiga, mazhab ini tidak menta'jiz lawan tentang memperbandingkan sesuatu dengan sesamanya (*muqâbalatuhu bi mitslihi*).

Menurut kita tidak mungkin wujud kosmos itu ada sebelum wujudnya. Akan tetapi kemungkinan tersebut ada bersamaan dengan wujud, dengan tanpa berkurang atau bertambah sedikit pun.

Apabila kalian mengatakan sesuatu yang eternal (*al-qadîm*) telah berubah, dari tidak mampu (*'ajz*) menjadi mampu (*qudrat*), maka kita tidak demikian. Menurut kita, karena wujud belum menjadi sesuatu yang mungkin, maka tidak bisa diestimasikan. Dan menolak pencapaian sesuatu yang tidak mungkin itu bukan berarti ketidakmampuan.

Apabila kalian mempertanyakan bagaimana sesuatu yang ditolak bisa menjadi mungkin? Kita akan menjawab, apanya yang mustahil, bukankah sesuatu itu bisa ditolak dalam suatu hal, dan menjadi mungkin dalam hal yang lain?

Apabila kalian nyatakan semua hal itu sama, kita akan menjawab terserah kalian. Menurut kita semua kadar itu sama. Kemudian, bagaimana sebuah kadar bisa menjadi mungkin dan lebih besar atau lebih kecil, meski hanya seujung kuku, sementara ia ditolak dalam hal yang lain?

Jika yang demikian tidak mustahil, maka yang ini juga tidak mustahil. Ini merupakan cara-cara oposisionisme.

Dan sebagai *tahqîq* atas jawaban itu, bahwa apa yang mereka sebutkan tentang estimasi kemungkinan sama sekali tiada bermakna.

Adapun yang tidak terbantahkan adalah, bahwa Allah SWT. itu *qadîm*. Dia Mahakuasa, dan tidak ada perbuatan-Nya yang dapat dihalangi jika Dia sudah berkehendak.

Kemampuan yang demikian itu tidak akan meniscayakan penetapan masa yang terbentang, kecuali hal tersebut hanya akan memicu pemalsuan waham kepadanya.

[35]. Inti pernyataan ini, Asy'ariyah menyatakan kepada para filosof, bahwa masalah ini menurut kita mustahil.

Maksudnya, perkataan seseorang yang menyatakan bahwa kosmos itu mungkin bisa lebih besar atau lebih kecil. Pertanyaan semacam ini hanya keluar dari lisan orang yang menganut mazhab, bahwa kemungkinan itu mendahului keluarnya sesuatu menjadi perbuatan. Artinya, wujud sesuatu yang mungkin.

Akan tetapi menurut kita, kemungkinan itu terjadi bersamaan dengan perbuatan, apa adanya dengan tanpa penambahan atau pengurangan.

Saya katakan, kecuali jika ia mengingkari dahulunya kemungkinan dari sesuatu yang bersifat mungkin, berarti ia mengingkari sesuatu yang wajib. Sesungguhnya mungkin (*mumkin*) dan terlarang (*mumtani'*) itu berhadapan tanpa ada mediasi di antara keduanya.

Segala sesuatu itu tidak mungkin sebelum wujudnya, akan tetapi terlarang. Sesuatu yang terlarang adalah bohong dan mustahil (*kidzb muhâl*) akan dijadikan mawujud. Sedangkan sesuatu yang mungkin adalah bohong, tetapi memungkinkan (*kidzb mumkin*) untuk menjadi mawujud.

Menurut mereka, bohong jika kemungkinan itu ada bersamaan dengan perbuatan. Sebab antara kemungkinan dan perbuatan, adalah dua hal yang berlawanan, yang tidak mungkin bersatu dalam satu waktu. Mereka meniscayakan tidak adanya kemungkinan yang bersamaan dengan perbuatan, juga tidak sebelum perbuatan itu.

***

Peniscayaan yang benar menurut Asy'ariyah dalam pernyataan ini, bukanlah berpindahnya sesuatu yang *qadîm* dari tidak mampu (*'ajz*) menjadi mampu (*qudrah*). Sebab, yang mampu mengerjakan sesuatu yang terlarang tidak dapat disebut tidak mampu. Akan tetapi,

peniscayaan yang sebenar-benarnya adalah berpindahnya sesuatu, dari tabiat terlarang menuju tabiat yang bersifat mungkin. Hal tersebut seperti berbaliknya sesuatu yang wajib menjadi mungkin. Dan, mendudukkan sesuatu yang terlarang dalam satu hal dan mungkin dalam hal yang lain. Tidak kemudian mengeluarkannya dari tabiat yang bersifat mungkin, sebab semua hal itu bersifat mungkin.

Contohnya, wujud sesuatu yang mungkin itu mustahil, menurut hal wujud kebalikannya. Jika sang lawan telah menerima, bahwa sesuatu itu menjadi terlarang di suatu waktu dan mungkin di waktu yang lain, berarti ia menerima, bahwa sesuatu itu berasal dari tabiat yang bersifat mungkin secara absolut, bukan dari tabiat yang terlarang.

Hal ini meniscayakan, bahwa jika kosmos dianggap sebagai sesuatu yang terlarang beberapa masa yang tiada terbatas sebelum kejadiannya, dan kemudian ia terjadi, berarti tabiatnya telah berubah dari sesuatu yang mustahil menjadi sesuatu yang mungkin.

***

Ini yang menjadi masalah, tidak hanya sebatas pada tema yang kita diskusikan. Kita katakan, bahwa keluar dari satu persoalan menuju persoalan yang lain tak ubahnya perbuatan kaum Sophis.

[36]. Sedangkan pernyataannya:

Sebagai *tahqîq* atas jawaban itu, bahwa apa yang mereka sebutkan tentang estimasi kemungkinan sama sekali tiada bermakna. Adapun yang tidak terbantahkan adalah bahwa Allah SWT. itu *qadîm*. Dia Mahakuasa, dan tidak ada perbuatan-Nya yang dapat dihalangi, jika Dia sudah berkehendak. Kemampuan semacam itu tidak akan meniscayakan penetapan masa yang terbentang, kecuali hal tersebut hanya akan memicu pemalsuan waham kepadanya.

[36]. Apabila dalam konteks ini tidak meniscayakan keabadian masa, sebagaimana yang ia paparkan, tetapi di dalamnya memuat

peniscayaan kemungkinan terjadinya kosmos yang abadi, demikian juga masa.

Hal tersebut karena Allah SWT. senantiasa Mahakuasa untuk berbuat. Dan dalam hal ini tidak ada halangan untuk mengkomparasikan perbuatan Allah dengan keabadian wujud-Nya. Tetapi, kebalikan dari ini jangan-jangan menunjukkan adanya penghalang, yaitu bahwasanya Dia tidak Kuasa pada suatu waktu, tetapi Kuasa di waktu yang lain. Dan tidak dikatakan, Dia Mahakuasa, kecuali pada waktu-waktu yang terbatas. Sedangkan Dia mawujud azali yang *qadîm*.

Kembali ke pokok persoalan, bolehkah kosmos dikategorikan temporal atau eternal?

Atau, tidak boleh dikategorikan eternal, maupun temporal.

Atau, boleh dikategorikan temporal, dan tidak boleh dikategorikan eternal.

Jika dikategorikan temporal, bolehkah ia dikategorikan perbuatan pertama (*fi'l awwal*) bagi subjek pertama (*fâ'il awwal*)?

Apabila rasio tidak mampu berpihak pada salah satu pokok-pokok kontroversial ini, maka merujuklah pada pendengaran (*simâ'*). Dan, jangan anggap persoalan ini sebagai sesuatu yang dapat dirasionalisasi.

***

Jika kita katakan yang pertama tidak boleh meninggalkan perbuatan yang utama, tetapi sebaliknya harus menyingkirkan perbuatan yang tiada pantas bagi-Nya. Kemudian mana yang lebih tidak pantas dibanding mendudukkan perbuatan zat yang *qadîm* dalam posisi terbatas, sebagaimana perbuatan zat yang temporal?

Padahal, perbuatan yang terbatas hanya dapat terbayang dilakukan oleh subjek yang juga terbatas, bukan subjek yang *qadîm*, yang tidak terbatas.

Semua yang kalian saksikan ini, tidak akan tertutup meskipun terhadap mereka yang memiliki daya tangkap lemah pada persoalan-persoalan yang rasional (*ma'qûlât*).

Bagaimana mungkin kita menolak, bahwa zat yang *qadîm* mampu menciptakan perbuatan sebelum perbuatan yang tercipta sekarang. Bahkan sebelum perbuatan tersebut juga ada banyak perbuatan lain yang tiada terbatas?

Sesungguhnya yang tidak mengiringi wujud masa, dan tidak berada pada kedua ujung masa yang terentang, pasti perbuatannya tidak termasuk di dalam masa itu.

Hal itu karena setiap mawujud, perbuatannya tidak lebih akhir dari wujudnya, kecuali jika pada wujud tersebut telah terjadi pengurangan sesuatu. Selama ia menjadi wujud yang paripurna, hal yang demikian itu pasti tidak akan pernah terjadi. Hanya yang memiliki kebebasan memilih (*free will*) saja yang dapat mengakhirkan perbuatannya dari wujudnya, bahkan dari ikhtiarnya.

Barangsiapa menyatakan, bahwa sesuatu yang *qadîm* hanya akan melahirkan perbuatan yang temporal. Hal ini berarti ia mendudukkan perbuatan tersebut sebagai sesuatu yang *mudlthar* (terpaksa), dan dari sisi itu ia tidak memiliki *ikhtiyâr* atas perbuatannya.

Dalil Ketiga

[37]. Abû Hâmid berkata:

Mereka masih bersikukuh mengatakan, bahwa wujud kosmos itu mungkin sebelum wujudnya yang sekarang. Mustahil sesuatu yang terlarang (*mumtani'*) kemudian berubah menjadi mungkin.

Sesuatu yang mungkin, berarti tidak memiliki permulaan. Dan wujud kosmos senantiasa mungkin. Tidak ada satu hal apa pun untuk menyifati, bahwa kosmos merupakan wujud yang terlarang (*mumtani' al-wujûd*).

Jika kemungkinan itu berlangsung terus, berarti sesuatu yang mungkin—berdasarkan kemungkinan tersebut—juga terus berlangsung. Maksud pernyataan kita adalah bahwa wujud kosmos yang abadi itu mungkin.

Jika wujudnya yang abadi memungkinkan, berarti wujud yang abadi tersebut tidak mustahil. Jika tidak, dan ternyata wujudnya

yang abadi itu mustahil, niscaya pernyataan kita bahwa wujudnya yang abadi itu mungkin tidak benar. Jika pernyataan kita bahwa wujudnya yang abadi itu mungkin tidak benar, maka juga tidak benar pernyataan kita bahwa kemungkinan itu berlangsung terus menerus. Jika tidak benar pernyataan kita, bahwa kemungkinan itu berlangsung terus menerus, benar apa yang kita katakan bahwa kemungkinan itu memiliki batas awal. Dan, jika benar kemungkinan itu memiliki batas awal, berarti sesuatu sebelum itu bersifat tidak mungkin. Hal ini menggiring pada hal yang mengindikasikan, bahwa wujud kosmos saat itu tidak mungkin. Dan akhirnya mengasumsikan Allah SWT. tidak mampu menciptakannya.

[37]. Saya katakan:

Bagi orang yang sependapat dengan pernyataan, bahwa kosmos sebelum adanya bersifat mungkin dan berlangsung terus, berarti ia menyatakan kosmos sebagai sesuatu yang azali. Sebab, sesuatu yang senantiasa mungkin dan masih ada tidak bisa diposisikan sebagai sesuatu yang mustahil.

Sesuatu yang mungkin bersifat azali, sebenarnya wajib menjadi azali, sebab sesuatu yang mungkin tersifati dengan keazalian tidaklah bisa menjadi rusak, kecuali jika sesuatu yang rusak mungkin bisa kembali menjadi azali.

Oleh karena itu, benar apa yang dikatakan orang bijak (*al-hakiim*), "Sesungguhnya kemungkinan pada persoalan-persoalan yang sangat mendasar (*al-umûr al- awwalîah*) itu pasti."

[38]. Abû Hâmid berkata:

Sebagai tanggapan dikatakan masih mungkin menjadi temporal (*hâdits*). Maka, tidak diragukan lagi temporalitas waktu akan terbayang-bayang.

Dan jika dianggap, sebagai mawujud yang abadi dan tidak temporal, maka yang terjadi bukan sesuatu yang mungkin, melainkan sebaliknya.

Hal ini persis seperti pernyataan mereka tentang tempat, yaitu dengan menganggap kemungkinan kosmos diciptakan lebih besar. Hal ini berarti mempercayai terciptanya jisim di atas kosmos, begitu juga batas akhir atas itu sendiri yang tiada berbatas.

Dengan demikian, berarti kemungkinan untuk terus bertambah tiada terbatas.

Dan wujud keterisian yang tiada terbatas absolut adanya, bukan mungkin.

Begitu pula wujud yang tiada memiliki batas ujung, bukanlah sesuatu yang mungkin. Bahkan, sebagaimana dikatakan bahwa sesuatu yang mungkin itu adalah jisim dengan bidang yang terbatas, tetapi kadar besar kecilnya tidak bisa diestimasikan.

Sama seperti kemungkinan menjadi temporal dan batas-batas awal sebuah wujud, tidak dapat menentukan yang dahulu dan terakhir.

Sedangkan keberadaannya yang temporal, mendeskripsikan, bahwasanya ia tergolong sesuatu yang mungkin, bukan lainnya.

[38]. Saya katakan:

Barangsiapa menetapkan masih ada satu bilangan kemungkinan sebelum penciptaan kosmos, berarti ia meniscayakan kosmos ini azali. Tetapi bagi yang menetapkan ada banyak bilangan kemungkinan yang tiada terbatas sebelum penciptaan kosmos ini, sebagaimana dinyatakan Abû Hâmid di dalam jawabannya, berarti mereka menyatakan bahwa sebelum penciptaan kosmos ini ada kosmos lain. Dan, sebelum kosmos kedua ada kosmos ketiga. Begitu seterusnya tanpa batas, seperti keadaan pribadi manusia, khususnya ketika rusaknya yang dahulu dijadikan syarat adanya yang terakhir.

Contohnya, jika saja Allah SWT. Mahakuasa untuk menciptakan kosmos lain sebelum kosmos lain, begitu seterusnya. Artinya bahwa persoalan ini akan terus berlanjut tanpa batas.

Jika tidak, hierarki kemungkinan penciptaan kosmos itu akan berakhir pada kosmos yang tidak memungkinkan diciptakannya kosmos lain sebelum itu. Dan, hal semacam ini tiada pernah dibicarakan oleh kalangan teolog kalam, dan tidak memaparkan *hujjah* mereka yang dipakai untuk menyatakan temporalitas kosmos.

Dan, jika memungkinkan adanya kosmos lain sebelum kosmos ini yang berlangsung secara hierarkis, maka penurunan peringkat (*inzâl*) nya dianggap bukan sesuatu yang mustahil.

Akan tetapi, penurunan peringkat semacam itu hanya terjadi jika sudah benar-benar dipastikan bahwasanya tergolong mustahil. Sebab yang demikian itu meniscayakan tabiat kosmos ini, seperti tabiat seorang pribadi yang berada di alam yang fana ini.

Maka keberadaannya dari batas awal pertama, sama seperti keberadaan anak manusia, yaitu dengan perantaraan penggerak yang azali dan gerak yang juga azali.

Dengan demikian, berarti kosmos ini menjadi bagian dari kosmos yang lain, seperti keadaan pribadi-pribadi yang tercipta dan binasa di alam ini.

Dengan terpaksa, persoalan ini akan berakhir pada kosmos yang azali secara personal atau gradual (hierarkis). Dan jika hierarki tersebut harus dipotong, maka memotongnya dengan kosmos ini tentu lebih utama.

[39]. Abû Hâmid berkata:

Dalil Keempat

Mereka mengatakan setiap yang temporal berasal dari materi sebelumnya. Setiap yang temporal pasti membutuhkan materi, maka materi tidaklah temporal. Tetapi yang temporal adalah bentuk, sifat dan *kayfiyyah* (kualitas) materi tersebut. Sampai pernyataannya bahwa materi pertama (*al-mâddah al-ûlâ*) tidak menjadi temporal dengan sesuatu apa pun.

[39]. Saya katakan:

Inti pernyataan ini adalah bahwa sesuatu yang temporal, sebelum terjadi masih bersifat mungkin. Dan sesuatu yang temporal memerlukan sesuatu yang dapat mengoperasikannya. Selanjutnya, ia menjadi objek berikutnya bagi sesuatu yang mungkin lainnya. Hal itu disebabkan kemungkinan sebelum *qâbil* (berikutnya) tidak seharusnya diyakini sebagai kemungkinan sebelum subjek.[61]

Hal itu sama dengan perkataan kita, bahwa Zayd mungkin melakukan ini. Tetapi perkataan tersebut tidak ditujukan untuk menyatakan kemungkinan pada objek (*maf'ûl*).

Oleh karena itu, kemungkinan pada subjek menjadi syarat kemungkinan berikutnya, sebab subjek tidak mungkin akan melakukan perbuatan-perbuatan terlarang.

Dan jika kemungkinan yang mendahului sesuatu yang temporal tidak mungkin menjadi objek, dan subjek juga tidak mungkin menjadi objek. Demikian juga sesuatu yang mungkin itu sendiri (sebab, sesuatu yang mungkin jika telah melahirkan perbuatan sudah bukan lagi sesuatu yang mungkin). Maka, tidak ada lagi kecuali sesuatu yang mengandung kemungkinan tersebut menjadi kemungkinan berikutnya.

Dan yang demikian itu adalah materi.

Materi tidak terbentuk dari materi, sebab ia membutuhkan materi, begitu seterusnya.

Akan tetapi, jika materi tersebut terbentuk, dari satu sisi ia terdiri dari materi dan bentuk. Dan semua yang terbentuk hanya terbentuk dari sesuatu yang lain. Hal tersebut baik berlangsung terus-menerus tanpa batas, dan itu mustahil meskipun kita menganggapnya sebagai penggerak yang azali. Sebab tidak ada sesuatu yang benar-benar tidak terbatas. Atau, bentuk-bentuk itu berangkai dan berturut-turut terhadap objek yang bukan ciptaan dan tidak rusak. Dan, keberangkaian tersebut berlangsung secara azali atau rotatif.

Jika demikian adanya, di sini wajib ada penggerak yang azali yang berperan di dalam keberangkaian eksistensi yang rusak dan azali.

Hal tersebut lebih memperjelas, bahwa masing-masing yang terbentuk itu menjadi binasa untuk yang lain, dan kebinasaaan tersebut menjadikan adanya sesuatu yang lain.

Sesuatu tidak terbentuk dari selain sesuatu. Keterbentukan di sini bermakna, berbaliknya sesuatu atau berubahnya sesuatu dari kekuatan menjadi perbuatan. Oleh karena itu, sesuatu yang tidak ada tidak mungkin berubah menjadi ada.

Hal seperti itu tidak mungkin disifatkan pada kosmos. Maksudnya, seperti yang dikatakan bahwasanya kosmos itu terbentuk.

Sekarang di sini tinggal, sesuatu yang mengandung bentuk-bentuk yang berlawanan, yaitu bentuk-bentuk berangkai.

[40]. Abû Hâmid berkata:

Sebagai sanggahan disampaikan, bahwa kemungkinan[62] yang mereka sebut-sebut itu merujuk kepada ketentuan akal. Setiap apa yang diestimasikan oleh akal adanya dan tidak terlarang pengestimasiannya kita sebut mungkin. Dan jika terlarang pengestimasiannya kita sebut mustahil. Dan jika tidak mampu untuk mengestimasikan ketiadaannya kita sebut wajib.

Semua ini merupakan premis-premis akal yang tidak membutuhkan mawujud, sehingga menjadikan sifat baginya dengan tiga dalil.

Salah satu dalil tersebut adalah, bahwa jika kemungkinan menghendaki sesuatu mawujud yang disandarkan kepadanya (*mudlâf ilayh*) dan dikatakan bahwa yang demikian itu yang menjadikan mungkin, niscaya yang terlarang pun juga akan menghendaki sesuatu mawujud. Juga dikatakan, bahwa mawujud itulah yang membuatnya terlarang.

Sesuatu yang terlarang tidak memiliki wujud dalam zatnya, juga tidak materi. Oleh karena itu, keterlarangan itu disandarkan kepada materi tersebut.

[40]. Saya katakan:

Bahwa yang pasti kemungkinan itu menghendaki materi yang mawujud. Seluruh *ma'qûlât* (sesuatu yang dapat dirasionalisasikan) yang *shâdiq* (benar) musti menghendaki hal lain yang mawujud di luar jiwa. Jika sesuatu yang *shâdiq*[63] tersebut sebagaimana dikatakan dalam batasannya, yaitu apa yang ada di dalam jiwa berbeda dengan apa yang ada di luarnya.

Maka kita menyatakan, bahwa sesuatu itu mungkin. Menurut pengertian ini, pasti menghendaki sesuatu yang mengandung kemungkinan.

Adapun bukti yang menyatakan, bahwa rasionalitas kemungkinan itu tidak menghendaki mawujud yang disandarkan kepadanya, dengan alasan bahwa yang terlarang juga tidak menghendaki

sesuatu mawujud. Yang disandarkan kepadanya, hanyalah pernyataan sophistik.

Hal itu karena sesungguhnya yang terlarang itu membutuhkan objek, sama seperti yang diperlukan sesuatu yang mungkin. Dan itu sudah jelas. Sebab yang terlarang berbeda dengan yang mungkin.

Sesuatu yang berlawanan harus membutuhkan objek. *Imtinâ'* (keterlarangan) adalah bentuk negatif dari *imkân* (kemungkinan). Jika kemungkinan menghendaki objek, maka keterlarangan yang menjadi bentuk negatifnya juga menghendaki hal serupa.

Seperti yang kita nyatakan, bahwa wujud kehampaan itu terlarang. Dengan demikian, wujud kejauhan yang paradoksal menjadi terlarang di luar jisim yang alami, atau di dalamnya.

Dan, kita katakan, bahwa wujud dua hal yang berlawanan menjadi terlarang di dalam satu objek.

Dan, kita katakan bahwasanya terlarang adanya dua hal dalam satu wujud.

Hal semacam ini sudah sangat jelas, maka tidak ada manfaatnya mendiskusikan paralogisme yang ada di sini.

[41]. Abû Hâmid berkata:

Kedua,[64] sesungguhnya hitam dan putih itu mungkin menurut akal sebelum wujud keduanya, jika kemungkinan ini disandarkan kepada jisim. Sehingga dikatakan, bahwa jisim ini sangat memungkinkan untuk menjadi hitam atau putih.

Dengan demikian, berarti bukan putih itu sendiri yang mengandung kemungkinan, bahkan ia juga tidak memiliki karakter atau sifat-sifat dari kemungkinan. Sebab yang mungkin itu adalah jisim, dan kemungkinan tersebut disandarkan kepadanya.

Selanjutnya kita katakan, jadi bagaimana hukum hitam dan putih dalam zatnya?

Apakah ia merupakan sesuatu yang mungkin? Atau wajib? Atau terlarang?

Pasti dikatakan mungkin. Maka dibuktikan, bahwa akal ketika memutuskan itu mungkin, tidak menghendaki penetapan zat yang mawujud yang disandarkan kepadanya kemungkinan itu.

[41]. Saya katakan:

Ini paralogisme. Sesungguhnya kemungkinan itu hanya disandangkan kepada *qâbil* (yang menerima) dan *maqbûl* (yang diterima). Adapun yang disandangkan kepada objek penerima disebut terlarang, sedangkan yang disandangkan kepada yang diterima disebut wajib.

Sesuatu yang disifati mungkin terlarang, bukan kemungkinan yang membuahkan perbuatan. Sebab, jika kemungkinan sudah berbuah perbuatan, berarti sudah terlepas dari kemungkinan itu sendiri. Akan tetapi, ia disifati mungkin dari sisi dengan kekuataan.

Dan kandungan kemungkinan ini, adalah objek yang berpindah dari wujud potensial (*wujûd bi al-quwwah*) menuju wujud riil (*wujûd bi al-fi'l*). Hal tersebut memperjelas batasan-batasan kemungkinan.[65] Sesungguhnya kemungkinan itu, adalah ketiadaan yang bersiap-siap menjadi ada dan menjadi tiada.

Ketiadaan yang mungkin ini tidak mungkin dari sisi ketiadaannya, dan tidak pula dari sisi wujudnya dengan perbuatan. Akan tetapi, ia menjadi mungkin dari sisi potensialitasnya (*qûwwah*).

Oleh karena itu, maka Muktazilah berkata,[66] "Sesungguhnya ketiadaan itu adalah zat sesuatu."

Artinya, ketiadaan dalam jiwanya dari sisi potensialitas. Maksudnya, dari sisi potensialitas dan kemungkinan yang dimiliki, melazimkan untuk menjadi zat dalam jiwanya, karena ketiadaan itu adalah zat sesuatu.

Dan ketiadaan itu merupakan paradoks wujud. Masing-masing di antara keduanya saling mengganti. Jika ketiadaan tiada, selanjutnya yang ada adalah wujud. Sebaliknya jika wujud yang tiada, berikutnya berganti ketiadaan.

Oleh karena itu, ketika ketiadaan itu sendiri tidak bisa beralih menjadi wujud, dan wujud itu sendiri juga tidak bisa beralih menjadi ketiadaan, maka wajiblah ada penerima ketiga di antara keduanya. Dan, dialah yang tersifati dengan kemungkinan (*imkân*), keterbentukan (*takâwun*) dan peralihan (*intiqâl*) dari sifat tiada (*'adam*) ke

sifat ada (*wujûd*). Sesungguhnya ketiadaan tidak disifati dengan keterbentukan dan perubahan.

Dan juga tidak ada eksistensi yang riil disifati dengan keterbentukan, sebab jika eksistensi telah menjadi nyata, ia terlepas dari sifat-sifat keterbentukan, perubahan dan kemungkinan.

Maka secara otomatis sesuatu itu musti memiliki sifat keterbentukan, perubahan dan peralihan dari ketiadaan menuju ada. Seperti berpindahnya paradoks-paradoks dari yang satu ke lainnya. Maksudnya, paradoks-paradoks itu harus memiliki objek yang saling berangkai, kecuali dalam perubahan yang ada pada seluruh sifat-sifat, karena sesungguhnya semua itu adalah zat.

***

Kita juga tidak bisa menjadikan sesuatu yang disifati kemungkinan dan perubahan yang memungkinkan, dengan menggolongkannya sebagai *kawn* (eksistensi), sebab yang demikian itu juga akan pergi.

Sebuah eksistensi wajib, merupakan bagian dari sesuatu yang terbentuk.

Jadi otomatis di sini ada objek, sebagai penerima kemungkinan tersebut. Dia juga tidak memiliki kemungkinan untuk berubah dan terbentuk. Dia itulah yang dimaksud dalam pernyataan, "Sesungguhnya ia telah terbentuk dan berubah dari ketiadaan menjadi ada."

***

Kita juga tidak bisa menjadikan ini sebagai tabiat sesuatu yang berbuah perbuatan, yaitu tabiat mawujud yang memiliki tingkat ebelitas. Sebab jika demikian kenyataannya, niscaya ia tidak akan terbentuk menjadi mawujud.

Keterbentukan itu berasal dari sesuatu yang tidak ada, bukan dari sesuatu yang sudah ada.

Tentang tabiat ini,[67] para filosof dan Muktazilah telah sama-sama menyepakati penetapannya. Para filosof hanya sedikit berbeda pandangan, bahwa tabiat tersebut tidak bisa ditanggalkan

dari bentuk mawujud yang memiliki tingkat ebelitas tadi. Maksudnya, ia tidak akan bisa lepas dari sebuah wujud, melainkan berpindah dari satu wujud ke wujud yang lain, seperti berpindahnya sperma (air mani) menjadi darah. Dan, berpindahnya darah menjadi anggota-anggota tubuh embrio (janin).

Apabila tabiat tersebut terlepas dari wujud, niscaya ia menjadi mawujud dengan zatnya. Dan, jika ia menjadi mawujud dengan zatnya, berarti ia bukanlah eksistensi (*kawn*).

Tabiat seperti ini mereka sebut sebagai Hayûli. Ia menjadi *'illah* (sebab) terbentuknya sebuah eksistensi maupun binasanya. Setiap mawujud yang terlepas dari tabiat seperti ini, menurut mereka bukanlah eksistensi, dan yang demikian itu tidak akan binasa.

[42]. Abû Hâmid berkata:

Ketiga,[65] bahwasanya jiwa-jiwa bani Adam menurut mereka, adalah substansi-substansi (*jawâhir*) yang berdiri sendiri (independen), bukan bersandar pada jisim maupun materi, dan tidak pula tercetak dalam materi.

Ia tergolong temporal seperti yang dianut Ibn Sînâ dan para *muhaqqiq* (penyelidik, peneliti). Ia memiliki ebelitas sebelum kejadiannya. Ia tidak punya zat maupun materi. Ebelitas itu merupakan sifat yang disandangkan (*wasf idlâfî*), yang tidak merujuk kepada kekuasaan Yang Mahakuasa, dan tidak pula kepada subjek. Jadi kepada apa ia merujuk?

[42]. Saya katakan:

Saya belum pernah mendengar ada para *hukamâ'* (orang-orang bijak) yang mengatakan, bahwa jiwa itu benar-benar temporal (*hâdits hudûts haqîqî*), kecuali yang diceritakan dari Ibn Sînâ.

Semuanya berpendapat, bahwa temporalitas pada jiwa merupakan sandangan (*idlâfah*), yaitu karena jiwa tersebut terkoneksi dengan kemungkinan-kemungkinan yang bersifat jismiyyah, yang memiliki ebelitas konektif, seperti kemungkinan-kemungkinan yang terdapat pada hujan, karena adanya koneksi dengan sinar matahari.

Kemungkinan semacam ini, menurut mereka termasuk tabiat di luar tabiat *hayuli* (materi pertama). Dan tidak seorang pun akan mampu mencerna mazhab mereka, kecuali orang-orang tertentu yang telah lama mengkaji buku-buku mereka dan memiliki *fitrah fâ'iqat* (*intellectual high density*) serta guru yang arif.

Adapun sanggahan Abû Hâmid, bahwa yang seperti ini sungguh sangat tidak pantas, karena sanggahan semacam itu tidak terlepas dari dua hal. Yaitu pertama bahwa sesungguhnya yang bersangkutan sangat mengerti hakikat yang sebenarnya, tetapi kemudian digiring pada yang tidak sebenarnya. Perilaku seperti ini adalah tindakan orang jahat. Kedua, yang bersangkutan tidak mengerti hakikat yang sebenarnya, tetapi kemudian berani menyampaikan sesuatu yang tidak berdasarkan ilmu. Hal seperti ini adalah tindakan orang-orang bodoh.[69]

Banyak orang-orang di sekitar kita yang memiliki sifat-sifat seperti itu.

Memang, kuda tercepat pun pasti akan mengalami ketergelinciran. Dan, ketergelinciran Abû Hâmid adalah penyusunan kitab ini. Semoga hal itu terpaksa[70] terjadi, karena pengaruh ruang dan waktu yang mengitarinya semata.

[43]. Abû Hâmid menjawab para filosof:

Pertama, jika dikatakan pengembalian kemungkinan kepada keputusan akal itu mustahil, niscaya keputusan akal menjadi tidak bermakna kecuali sebatas pengetahuan terhadap kemungkinan.

Kemungkinan adalah sesuatu yang diketahui secara kognitif, tetapi ia bukan pengetahuan kognitif. Pengetahuan tersebut hanya melingkupi, mengikuti dan bergantung kepadanya.

Maka, jika pengetahuan (*'ilm*) tersebut diestimasikan tidak ada, sesuatu yang diketahui (*ma'lûm*) bukan kemudian menjadi tidak ada. Sebaliknya, jika sesuatu yang diketahui diestimasikan tidak ada, maka pengetahuan tersebut menjadi tidak ada.

Pengetahuan dan sesuatu yang diketahui, adalah dua hal yang salah satunya pengikut (*tâbi'*) dan lainnya yang diikuti (*matbû'*).

Apabila kita bisa menyanggah kaum cendekia di dalam mengestimasikan kemungkinan, niscaya kita tegaskan bahwa kemung-

kinan tidak akan pernah terhapus, melainkan sesuatu yang mengandung kemungkinan itu sendiri.

***

Sedangkan ketiga, persoalan tidak memiliki *hujjah.*

Keterlarangan juga merupakan sifat yang disandangkan (*wasf idlâfî*), yang menghendaki mawujud, sebagai sesuatu yang disandangkan kepadanya (*yudlâf ilayh*). Keterlarangan di sini dimaksudkan, untuk bersatunya dua hal yang berlawanan. Jika sesuatu telah menjadi putih, ia akan terlarang menjadi hitam karena adanya putih.

Seharusnya yang demikian, memiliki objek yang diidentifikasi memiliki sifat-sifat tertentu. Saat itulah kontrarinya disebut terlarang. Keterlarangan itu menjadi sifat yang disandangkan kepada objek sebagai sandangannya.

Sedangkan kewajiban (*wujûb*) sudah bukan rahasia lagi, bahwasanya ia disandangkan kepada *al-wujûd al-wâjib* (yang wajib ada).

***

Kedua, menganggap eksistensi hitam sebagai sesuatu yang mungkin salah. Karena, jika ia diambil tersendiri tanpa adanya tempat yang ditempati, ia akan menjadi terlarang, bukan mungkin. Ia hanya akan menjadi mungkin, jika diestimasikan sebagai fasilitas dalam jisim, sebab jisim selalu siap mengadakan pergantian fasilitas, dan pergantian itu menjadi mungkin bagi jisim.

Jika tidak, maka hitam tidak memiliki eksistensi yang absolut (*nafs mujarradah*), sehingga ia disifati mungkin.

***

Ketiga, yaitu jiwa. Menurut sebuah kelompok, jiwa merupakan sesuatu yang *qadîm*, tetapi mungkin berkait dengan badan.

Bagi yang menyatakan temporal, berarti sekelompok di antara mereka meyakini, bahwa jiwa tercipta dalam materi mengikuti watak atau sifat, seperti dinyatakan oleh Galen. Jiwa tercipta dalam

materi, maka kemungkinannya disandangkan kepada materi tersebut.

Menurut mazhab yang menerima temporalitas jiwa, berarti materi memungkinkan untuk diatur oleh jiwa yang berbicara (*nafs nâthiqah*). Jadilah kemungkinan yang mendahului temporalitas disandangkan kepada materi. Meskipun ia tidak tercetak di dalamnya, tetapi memiliki hubungan dengannya, sebab dialah yang mengatur. Dengan cara seperti ini, maka kemungkinan itu merujuk kepadanya.

[43]. Saya katakan:

Apa yang disampaikan dalam pasal ini benar adanya. Dengan demikian kalian akan dapat lebih jelas memahami tabiat mungkin.

[44]. Kemudian Abû Hâmid menyanggah para *hukamâ'*. Sebagai jawaban, bahwa pengembalian kemungkinan, kewajiban dan keterlarangan kepada proposisi akal memang benar. Begitu pula apa yang mereka sebut, bahwa makna proposisi akal adalah ilmunya. Dan, ilmu menghendaki sesuatu yang diketahui (*ma'lûm*).

Maka kita katakan, sebagaimana kromatin (*al-lawniyyah*), kehewanan (*hayawâniyyah*) dan seluruh proposisi-proposisi universal, menurut mereka semua ada dalam akal.

Semua itu adalah *'ilmu*, bukan *ma'lûm*. Akan tetapi pengetahuan-pengetahuannya tidak berwujud dalam substansi, sehingga para filosof menyatakan bahwa universalitas itu adanya di dalam pikiran, bukan dalam substansi. Adapun yang ada di dalam substansi hanyalah bagian-bagian (parsial, *juz'iyyât*) yang indrawi dan tidak rasional. Tetapi, ia menjadi sebab akal mengambil proposisi rasional dari materi.

Jadi, *kromatin* adalah proposisi tersendiri di dalam akal, selain hitam dan putih. Dan di dalam wujud tidak akan pernah tampak warna hitam, putih atau warna lain.

Yang ada di dalam akal adalah bentuk-bentuk warna yang tidak defenitif. Dikatakan, bentuk-bentuk wujudnya berada dalam pikiran, bukan dalam substansi. Jika yang demikian tidaklah terlarang, maka apa yang kita katakan juga tidak terlarang.

[44]. Saya katakan:

Hal ini merupakan retorika sophistik, karena kemungkinan itu bersifat universal yang juga memiliki divisi-divisi parsial yang ada di luar pikiran, sebagaimana universalitas-universalitas yang lain.

Ilmu di sini bukanlah ilmu yang bermakna universal, melainkan ilmu bagi divisi-divisi parsial yang seperti universal, diperbuat oleh pikiran dalam divisi-divisi tersebut ketika darinya dilepaskan tabiat yang satu dan partisipatif, yang terbagi di dalam materi.

Maka, universalitas tabiatnya bukan tabiat sesuatu yang memiliki universalitas.

Abû Hâmid salah dalam menyatakan hal ini.[71] Dia menyatakan, bahwa tabiat kemungkinan adalah tabiat universalitas, tanpa adanya divisi-divisi sebagai bersandarnya universalitas ini. Maksudnya, kemungkinan yang bersifat universal.

Sesuatu yang universal bukanlah sesuatu yang diketahui (*ma'lûm*), melainkan dengannya sesuatu dapat diketahui. Ia merupakan sebuah mawujud di dalam tabiat, sesuatu yang diketahui dalam potensialitasnya. Jika tidak demikian, maka pengetahuannya terhadap divisi-divisi dianggap tidak benar dari sisi universalitas. Akan tetapi ia akan menjadi demikian, jika tabiat yang diketahui menjadi divisi-divisi dalam zat, bukan dalam sifat.

Namun yang terjadi justru sebaliknya. Maksudnya, ia menjadi divisi dalam sifat dan menjadi universal dalam zat. Oleh karena itu, ketika akal tidak mengetahuinya sebagai universal, ia melakukan sesuatu yang salah dan mengambil keputusan hukum yang tidak benar.

Apabila tabiat-tabiat yang ada dalam divisi-divisi itu dilepaskan dari materi, kemudian dijadikan universal, maka akal mungkin akan mengambil keputusan hukum yang benar. Jika tidak, jelas tabiat-tabiat itu telah bercampur baur di dalamnya.

Kemungkinan adalah salah satu dari tabiat-tabiat ini.

***

Juga pernyataan para filosof, bahwa universalitas kenyataannya ada dalam pikiran, bukan di dalam substansi. Hanya dimaksudkan, bahwa universalitas tersebut mawujud secara faktual di dalam pikiran, bukan di dalam substansi.

Mereka tidak ingin menyatakan universalitas itu tidak ada sama sekali di dalam substansi, tetapi mereka hendak menyatakan bahwa universalitas itu ada dalam potensialitas, bukan dalam realitas.

Jika tidak ada sama sekali, tentu dusta. Dan, jika di luar pikiran ia menjadi mawujud dalam potensialitas. Kemungkinan di luar iiwa juga mawujud dalam potensialitas yang sama.

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa ternyata tabiatnya menyerupai tabiat kemungkinan. Dari sini Abû Hâmid hendak menyalahkan,[72] sebab ia telah mengasimilasikan kemungkinan dengan universalitas, karena keduanya berkumpul di dalam wujud potensial.

Selanjutnya ia menyatakan jika para filosof mengatakan, bahwa universalitas tidak memiliki wujud sama sekali di luar jiwa. Dan hasilnya, kemungkinan juga tidak memiliki wujud di luar jiwa. Paralogisme seperti ini, sungguh sangat jelek dan menjijikkan.

[45]. Abû Hâmid berkata:

Sedangkan pernyataan mereka, bahwa walaupun diestimasikan kaum cendekia tidak ada, pasti kemungkinan itu tetap ada.

Maka kita katakan, jika diestimasikan ketiadaan mereka, apakah proposisi-proposisi universal, yaitu genus dan spesies, juga tidak ada?

Kalau mereka menjawab "Ya", maka proposisi-proposisi universal tersebut tidak bermakna, kecuali sebatas proposisi yang ada di dalam akal semata. Begitu pula pernyataan kita tentang kemungkinan. Kedua masalah tersebut tentu tidak ada bedanya.

Apabila mereka mengira, bahwa ia menjadi kekal di dalam ilmu Allah, maka demikian juga pernyataan tentang kemungkinan. Di sinilah keniscayaan terjadi. Maksudnya, pertentangan pernyataan mereka.

[45]. Yang tampak di sini hanya pernyataan-pernyataan konyol.[73]

Sesungguhnya yang paling memungkinkan, terjadinya anabolik yang memuaskan hanya pada dua mukadimah. Salah satunya sudah jelas, bahwa kemungkinan itu ada yang berupa divisi di luar jiwa, ada pula yang universal, yaitu rasionalitas divisi tersebut. Ini pernyataan tidak benar.[74]

Jika mereka mengatakan, bahwa tabiat divisi-divisi di luar jiwa merupakan kemungkinan, sama seperti tabiat universal yang ada di dalam pikiran, niscaya tidak ada terma tabiat devisif dan universal, atau tabiat devisif menjadi tabiat universal. Hal semacam ini semuanya konyol. Bagaimanapun juga, sesuatu yang universal pasti memiliki wujud di luar jiwa.

[46]. Abû Hâmid berkata:

Adapun *hujjah* tentang keterlarangan, bahwasanya ia disandangkan kepada materi yang tersifati oleh sesuatu, menjadikan kontrarinya ikut terlarang.

Tidak semua yang mustahil demikian. Sesungguhnya wujud sekutu bagi Allah SWT. itu mustahil. Tetapi tidak kemudian materi yang disandangkan kepadanya juga ikut terlarang.

Jika mereka mengasumsikan absurditas sekutu bagi Allah SWT. adalah kesendirian dengan zat (*infirâd bi dzât*), juga keesaan-Nya menjadi wajib. Sedangkan kesendirian adalah sesuatu yang disandangkan kepada-Nya, maka kita katakan yang demikian itu tidak wajib. Sebab kosmos ada bersama-Nya. Dia tidak sendiri.

Namun, bila mereka mengasumsikannya sebagai kesendirian dari padanan-padanan-Nya menjadi wajib. Sedangkan lawan wajib adalah terlarang, dan ia disandangkan kepada-Nya. Maka kita katakan, bahwa makna kesendirian Allah SWT. tidak sama dengan makna kesendirian padanan-padanan-Nya. Memang kesendirian Allah dari padanan itu wajib. Namun, kesendirian-Nya dari makhluk-makhluk yang mungkin itu tidak wajib.

[46]. Saya katakan:

Semua ini perkataan yang tidak benar. Tidak diragukan, bahwa proposisi-proposisi akal, adalah hukum baginya atas tabiat-tabiat sesuatu di luar jiwa (esensi).

Apabila di luar jiwa tidak ada mungkin maupun terlarang, niscaya proposisi-proposisi akal atas semua itu bukan proposisi. Dan, tentu tidak ada bedanya antara akal dengan waham.

Ketika padanan bagi Allah SWT. merupakan wujud yang keberadaannya tidak dapat diestimasikan (*mumtani' al-wujûd fi al-wujûd*), sebagaimana wujud Allah merupakan *wâjib al-wujûd fi al-wujûd* (wajib adanya), maka tentu tidak ada gunanya memperpanjang diskusi tentang masalah ini.

[47]. Abû Hâmid berkata:

Hujjah semacam itu tidak benar bagi jiwa-jiwa yang temporal, sebab ia memiliki zat tersendiri dan kemungkinan yang mendahului temporalitasnya, bukan lantas disandangkan kepadanya.

Sedang mereka menyatakan jika materi itu mungkin diatur oleh jiwa. Penyandangan ini terlampau jauh.

Apabila kalian merasa cukup dengan ini, maka tidak terlalu jauh jika dikatakan, makna kemungkinan pada sesuatu yang temporal itu sebenarnya kemungkinan menjadikan temporal bagi yang mampu. Dengan demikian, penyandangan tersebut kepada subjek, padahal ia tidak tercetak dalam padanya. Sama seperti penyandangan jiwa kepada badan, padahal ia tidak tercetak di dalamnya. Maka, tidak ada bedanya penyandangan kepada subjek maupun objek pengaruh (*munfa'il*), jika ketercetakannya tidak terjadi pada masing-masing di antara keduanya.

[47]. Saya katakan:

Dia menginginkan, bahwa jika mereka memposisikan kemungkinan temporalitas jiwa yang tidak tercetak dalam materi, adalah kemungkinan pada sesuatu berikutnya (*qâbil*) sebagaimana kemungkinan pada subjek yang menjadi sumber timbulnya perbuatan itu sama. Sungguh hal ini merupakan pernyataan yang buruk.

Karena jika diposisikan demikian, berarti jiwa mengatur badan dari luar, sebagaimana pencipta mengatur ciptaannya. Dengan demikian jiwa bukan bentuk dalam badan, sebagaimana pencipta bukan bentuk yang ada di dalam ciptaannya.

Sebagai jawaban, tidak mustahil akan adanya kesempurnaan yang mengalir seiring bentuk yang meninggalkan tempatnya. Sama seperti nelayan di atas perahu, atau pencipta dengan alat-alat ciptaannya. Jika badan disamakan dengan alat bagi jiwa, tentu ia merupakan bentuk yang berbeda.

Kemungkinan pada alat tidak seperti kemungkinan yang ada pada subjek. Bahkan, alat memiliki dua kemungkinan sekaligus, yaitu kemungkinan sebagai subjek (*fâ'il*), juga sebagai akibat (*munfa'il*). Oleh sebab itu, maka alat-alat itu bergerak dan menjadi penggerak. Ketika menjadi penggerak, ia memiliki kemungkinan seperti yang ada pada subjek. Dan ketika bergerak, ia memiliki kemungkinan seperti yang ada pada akibat (*munfa'il*).

Tidak seharusnya mereka memposisikan jiwa, sebagai kemungkinan yang ada pada akibat, sebab ia sendiri adalah kemungkinan yang ada pada subjek.

Dan juga, menurut pada filosof, kemungkinan yang terletak pada subjek bukan hanya sebatas hukum rasional, tetapi juga hukum bagi sesuatu di luar jiwa.

Tidak ada gunanya berdebat dengan mengasimilasikan salah satu kemungkinan terhadap yang lain.

[48]. Ketika Abû Hâmid merasakan pernyataan-pernyataan ini hanya memicu timbulnya keragu-raguan dan kesangsian bagi orang yang tidak mampu menganalisisnya—sebab diidentikkan dengan perbuatan keji kaum sophis--maka ia berkata:

Jika dikatakan dalam setiap pertentangan kalian telah mengandalkan komparasi antara satu problem dengan problem yang lain, tetapi ternyata apa yang kalian keluarkan masih menyimpan problematika, maka kita katakan bahwa pertentangan itu hanya mengindikasikan adanya pernyataan yang salah. Dan problem semacam itu akan lebur dalam *take and give* (*al-mu'âradlah wa al-muthâlabah*).

Dalam buku ini kita sebatas memperkeruh mazhab dan mengubah dalil-dalil yang dipergunakan dalam rangka memperjelas kerancuan mereka.

Kita tidak bermaksud membela mazhab-mazhab tententu. Oleh karena itu, kita tidak melenceng dari maksud semula penulis-

an buku ini. Dan, kita tidak sempat meneliti pernyataan-pernyataan dalam dalil tentang temporalitas (*hudûts*). Sebab, tujuan kita untuk menyangkal pengakuan mereka tentang pengetahuan yang dahulu.

Adapun tentang penetapan mazhab yang benar, kita akan menyusun sebuah buku tersendiri, yang insya Allah akan segera menyusul setelah merampungkan buku ini. Kita akan beri nama *"Qawâ'id al 'Aqâ'id"* sebagai upaya yang terfokus pada penetapan sebuah mazhab yang benar. Tidak seperti buku ini yang *concern* pada penghancuran mazhab yang keliru. *Wa 'Llahu A`lam.*

[48]. Saya katakan:

Tentang komparasi problem dengan problem yang lain tidak akan menimbulkan kehancuran. Ia hanya akan memicu timbulnya keragu-raguan dan kesangsian, ketika komparasi problem-problem itu tidak disertai dengan pernyataan mana yang benar dan mana yang salah.

Mayoritas pelbagai pernyataan yang oleh orang ini dipakai untuk menentang mereka, seringkali menimbulkan kesangsian, ketika terjadi baku hantam dialektis dan asimilasi antara beberapa paradoks yang berlainan.

Perlawanan seperti itu sungguh tidak sempurna.

***

Perlawanan yang sempurna adalah perlawanan yang melahirkan penyalahan mazhab mereka secara objektif, bukan subjektif. Seperti pernyataannya, bahwa lawan-lawan mereka mengakui kemungkinan sebagai hukum akal, sementara mereka mengakuinya sebagai sesuatu yang universal. Apabila dia menerima keabsahan asimilasi (*shihhat asy-syibh*) di antara keduanya, niscaya ia tidak musti menyalahkan eksistensi kemungkinan sebagai proposisi atau premis yang disandarkan kepada wujud. Melainkan ia hanya dilazimkan memilih satu di antara dua hal, baik dengan menyalahkan eksistensi universalitas di dalam pikiran saja, maupun menyalahkan eksistensi kemungkinan di dalam pikiran.

Ia wajib mulai memutuskan mana yang benar, sebelum memulai sesuatu yang hanya meniscayakan keragu-raguan dan kesangsian bagi orang banyak, agar para pemikir tidak mati sebelum mengetahui pasti buku tersebut. Atau jangan-jangan dia sendiri yang keburu meninggal sebelum sempat menyusunnya. Buku yang dimaksud ini sama sekali belum saya peroleh.[75] Semoga saja dia tidak menyusun.

Sedangkan pernyataannya, bahwa dalam buku ini ia tidak bermaksud menolong mazhab-mazhab tertentu itu saja, namun dinyatakan agar dia tidak dituduh mem-*back up* mazhab Asy'ariyah.

Tetapi yang jelas, buku-buku yang dinisbatkan kepadanya, yang berkaitan dengan ilmu-ilmu ketuhanan (*'ulûm ilâhiyyah*) kebanyakan merujuk kepada pemikiran filosofis. Salah satu kitab tersebut adalah *Misykât al-Anwâr*.

***

Masalah Kedua
Sanggahan terhadap para Filosof tentang Keabadian Alam, Masa dan Gerak

[49]. Abû Hâmid berkata:

Ketahuilah bahwa ini masalah fundamental. Menurut mereka, alam itu abadi (azali), yaitu tidak memiliki awal mula bagi wujudnya. Dan, ia juga abadi, tidak memiliki batas akhir. Ia tidak akan pernah hilang, lenyap atau rusak. Ia akan senantiasa ada seperti sediakala.

Keempat dalil yang mereka sebutkan terkait dengan eternalitas alam, juga berlaku bagi keabadiannya.

Tidak mengakui eternalitas alam, berarti juga menolak konsep keabadiannya.

Mereka berkata, alam itu akibat. Sebabnya adalah eternalitas dan keabadiaan. Akibat selalu ada sepanjang sebab itu ada.

Dan mereka juga berkata, apabila sebab-sebab itu tidak berubah, maka akibat yang ditimbulkan pun juga tidak akan berubah.

Atas dasar itulah, konsep *hudûts* dibangun. Inilah argumen mereka yang pertama.

Sedangkan argumen kedua, bahwa jika alam tiada, berarti ketiadaan tersebut terjadi setelah ada. Di situ ada kesudahan, juga ada ketetapan waktu.

Masalah ketiga, bahwa kemungkinan bagi sebuah wujud tiada akan pernah terputus. Oleh karena itu, maka wujud yang mungkin akan senantiasa sejalan dengan kemungkinan.

Akan tetapi dalil ini tidaklah kuat. Kita menyangsikan konsep eternalitas alam, tetapi tidak keabadiannya. Itu jika Allah memang berkehendak menjadikannya abadi selamanya.

Sesuatu yang temporal (*hâdits*) tidak musti memiliki batas akhir.

Dan perbuatan musti menjadi temporal. Oleh karena itu, ia memiliki awal mula.

Tiada yang meniscayakan demikian, kecuali Abû Hudzayl al-'Allâf. Ia berkata, sebagaimana perputaran di masa lalu yang tidak berakhir, maka begitu pula di masa yang akan datang.

Itu tidak benar, sebab setiap yang akan datang (*mustaqbal*) tidak termasuk ke dalam wujud, baik secara kesinambungan maupun serasi dan harmonis.

Jelas sekali, jika kita tidak mengingkari keabadian alam menurut konsep akal, sebagaimana juga tidak menutup kemungkinan ia akan menjadi rusak.

Peristiwa yang memiliki dua kemungkinan hanya bisa diketahui dengan tuntunan syara,[76] dan tidak bisa dijangkau oleh nalar.

[49]. Saya katakan:

Benar apa yang disampaikan Abû Hâmid yang mengomentari tentang dalil pertama mereka, bahwa konsep eternalitas alam meniscayakan keabadiannya.

Begitu juga dalil kedua mereka.

Sedangkan pernyataan Abû Hâmid, bahwa menurut dalil ketiga hal tersebut tidak lazim terjadi pada masa yang akan datang, sebagaimana kelaziman itu ada pada masa lalu menurut pandangan mereka. Oleh karena itu, kita menyangsikan eternalitas alam di masa lalu, tetapi tidak mengingkari keabadiannya di masa yang akan

datang. Kecuali Abû Hudzayl al- 'Allâf yang berpendapat, bahwa eternalitas pada awal dan akhir alam itu mustahil.

Tidak seperti yang ia paparkan. Jika ia menerima pendapat mereka, bahwa alam senantiasa mengandung kemungkinan, dan kemungkinan tersebut selalu ada sepanjang keadaan yang ada bersamanya. Sebagaimana terjadi pada wujud yang mungkin ketika keluar menjadi perbuatan, barulah tampak dari rentang waktu ini bahwa ia tidak memiliki awal mula.

Mereka benar, bahwa masa tidak memiliki batas awal. Dan, rentang waktu yang terbentang tersebut bukan apa-apa. Ia adalah masa (*zamân*).

Meskipun ada yang menyebutnya *dahr*, hal itu tiada bermakna.

Dan jika masa terhubung dengan kemungkinan, sedangkan kemungkinan terhubung dengan wujud yang bergerak, maka wujud yang bergerak tersebut tidak memiliki awal mula.

***

Adapun pendapat mereka, bahwa setiap yang ada di masa lalu memiliki awal mula, adalah premis yang keliru, sebab awal mula itu ada pada masa lalu sebagai eternalitas, sebagaimana adanya di masa yang akan datang.

Sedangkan diferensiasi mereka antara pertama dan perbuatannya adalah pengakuan yang membutuhkan pembuktian (*burhân*). Sebab, selain apa yang terjadi di masa lalu dan bersifat eternal, ada juga yang non eternal. Yaitu, bahwa apa yang terjadi di masa lalu tersebut memiliki batasan pada kedua ujungnya, memiliki awal mula dan batas akhir.

Sedangkan apa yang terjadi di masa lalu dan bersifat eternal, maka ia tidak memiliki awal mula dan batas akhir.

Oleh karena itu, para filosof itu tidak menentukan adanya awal mula bagi sirkulasi gerak (*al-harakah ad-dawriyyah*). Maka, mereka juga tidak seharusnya menentukan adanya batas akhir bagi sirkulasi gerak tersebut, sebab mereka tidak meletakkan wujudnya di masa lalu sebagai wujud makhluk yang rusak.

Barangsiapa menerima pendapat mereka, berarti telah terjebak dalam pertentangan. Sebab itulah, premis yang menyatakan adanya batas akhir bagi sesuatu yang memiliki awal mula itu benar.

Sedangkan jika dikatakan sesuatu yang memiliki awal mula, tetapi tidak memiliki batas akhir itu tidak benar, kecuali jika sesuatu yang mungkin berubah menjadi eternal, sebab sesuatu yang memiliki awal mula pastilah mungkin.

Adapun sesuatu yang berawal mula, tetapi tidak mungkin memiliki batas akhir adalah pendapat yang tidak populer. Hal itu perlu dibahas lebih lanjut.

Hal tersebut sudah dibahas para pendahulu. Abû Hudzayl tampaknya sependapat dengan para filosof, bahwa setiap yang temporal (*muhdats*) pasti akan rusak. Bahkan dialah orang yang paling getol menyuarakan rusaknya sesuatu yang temporal.

Adapun yang membedakan antara masa lalu dengan masa yang akan datang, adalah apa yang terjadi di masa lalu semuanya termasuk dalam wujud. Sedangkan yang terjadi di masa yang akan datang tidak semua termasuk dalam wujud, melainkan sepotong-sepotong, adalah pernyataan yang dikamuflasekan.

Hal itu karena sesungguhnya, apa yang terjadi di masa lalu, sebenarnya, sudah termasuk dalam masa. Dan jika sudah termasuk dalam masa, maka masa itu sendiri yang akan memperlakukannya di kedua ujungnya. Dialah yang berhak menentukan segalanya. Dan ia musti memiliki batas akhir.

Sedangkan yang tidak termasuk masa lalu, ia tergolong temporal (*hâdits*). Ia tidak termasuk dalam masa lalu, kecuali dengan penyertaan sebutan, bahkan bersama masa lalu ia terbentang tanpa batas akhir. Ia tidak memiliki universalitas, tetapi universalitas itu ada pada partikularitas-partikularitasnya.

Hal itu karena jika masa tidak memiliki awal mula di masa lalu (*past*), ia menunjukkan sedang berlangsung (*present*). Dan setiap *present*, pastilah didahului *past*.

Tidak ada yang harmonis dengan masa. Masa berkesinambungan dengan masa yang lain, dan ia musti tidak akan berakhir.

Ia juga tidak termasuk dalam wujud yang terdahulu, kecuali partikularitas-partikularitasnya yang diliputi masa pada kedua ujungnya. Hal tersebut seperti tidak ada masa yang termasuk dalam wujud yang bergerak kecuali 'sekarang'. Juga bukan gerak, kecuali adanya penggerak bagi kebesaran yang bergerak dalam 'sekarang' yang senantiasa mengalir.

Seperti wujud yang masih ada pada masa lalu. Kita tidak mengatakan, bahwa wujudnya yang sudah berlalu itu kini sudah termasuk dalam wujud. Jika demikian berarti, wujudnya memiliki awal mula, dan ia diliputi oleh masa pada kedua ujungnya.

Begitu pula kita katakan tentang apa yang ada bersama masa, bukan di dalamnya. Maka sirkulasi yang terdahulu, ia termasuk dalam wujud estimatif (*al-wujûd al-wahmî*) yang diliputi masa.

Sedangkan yang bersama masa, selagi masih ada, ia tidak termasuk wujud yang terdahulu, maupun sesudahnya.

Jika perbuatan-perbuatan mawujud eternal dilukiskan tidak terlambat (*muta'akhkhirah*) darinya sesuai bentuk setiap mawujud, sempurnalah wujudnya dengan kualifikasi seperti ini.

Sesungguhnya jika ia eternal, dan tidak termasuk dalam masa lalu, otomatis perbuatan-perbuatannya pasti tidak termasuk dalam masa lalu. Sebab, jika perbuatan-perbuatan tersebut termasuk masa lalu, niscaya ia memiliki batas akhir. Hal itu sama artinya wujud eternal tersebut 'masih' tidak memiliki perbuatan.

Selama tidak memiliki perbuatan, ia pasti terlarang (*mumtani'*).

Sepantasnya perbuatan mawujud yang wujudnya tidak termasuk dalam masa dan tidak diliputi masa memang demikian. Karena hal tersebut mengindikasikan tidak adanya diferensiasi, antara *wujûd al-mawjûd* dan perbuatan-perbuatannya.

Apabila gerak benda-benda langit dan semacamnya merupakan perbuatan bagi mawujud eternal, yang wujudnya tidak termasuk dalam masa lalu, maka perbuatan-perbuatannya itu musti tidak termasuk dalam masa lalu.

Pengertian 'masih' seperti yang telah kita sebutkan, tidak musti boleh dikatakan sebagai sudah termasuk dalam masa lalu,

tidak pula sudah berakhir. Sebab segala yang memiliki batas akhir, pasti memiliki batas awal.

Demikian pula, pernyataan 'masih' itu berarti penafian ketermasukannya dalam masa lalu, juga penafian memiliki batas awal. Sedangkan, yang menggolongkannya termasuk dalam masa lalu, berarti juga menyatakan ia memiliki batas awal.

Jadi tidak benar, bahwa apa yang masih ada bersama wujud eternal sudah termasuk dalam wujud. Kecuali, jika wujud eternal tersebut masuk ke dalam wujud, bersamaan dengan masuknya ia ke dalam masa lalu.

Dengan demikian, pernyataan kita bahwa setiap yang telah berlalu, sudah termasuk dalam wujud itu bisa dipahami melalui dua pengertian.

Salah satu pengertian tersebut adalah, bahwa setiap yang termasuk dalam masa lalu, berarti sudah termasuk dalam wujud, itu benar.

Sedangkan jika apa yang telah berlalu berhubungan dengan wujud yang masih atau sedang ada, maka tidak benar jika dikatakan termasuk dalam wujud. Sebab pernyataan kita 'telah termasuk' itu merupakan kontrari dari bahwasanya ia berhubungan dengan wujud eternal.

Dalam hal ini tidak ada diferensi antara perbuatan dan wujud.

Maksud saya, ketika kemungkinan adanya wujud entitas yang masih termasuk masa lalu itu diterima, seharusnya juga diterima bahwa di sana ada beberapa perbuatan yang masih berlangsung sebelum yang sudah berlalu.

Tidak musti semua perbuatannya termasuk dalam wujud, sebagaimana tidak musti apa yang sudah berlalu dalam keberlangsungan zatnya menjadi termasuk dalam wujud.

Hal ini sudah sangat jelas seperti yang kalian saksikan.

Dengan wujud pertama ini, memungkinkan adanya beberapa perbuatan yang senantiasa berlangsung.

Jika hal tersebut menjadi terlarang dalam perbuatan, niscaya juga terlarang dalam wujud. Sebab semua mawujud, perbuatannya berhubungan dengan wujud.

Sementara kaum itu (al-Ghazâlî dan pengikutnya) menolak perbuatannya dan juga wujudnya sebagai sesuatu yang eternal. Ini merupakan kesalahan yang nyata.

Akan tetapi penetapan sebutan *hudûts* (temporalitas) pada alam sebagaimana ditetapkan syara',[77] lebih spesifik daripada apa yang menjadi ketetapan Asy'ariyah. Sebab perbuatan sebagaimana adanya adalah *muhdits*. Sedangkan, keabadiannya menjadi terlukiskan karena temporalitas dan perbuatan temporal tidaklah berawal dan berakhir.

Saya katakan, oleh sebab itu maka sangat sulit bagi keluarga muslim untuk menyebut alam sebagai sesuatu yang abadi.

Menurut mereka, hanya Allah sajalah yang abadi.

Mereka tidak mengerti terminologi *qadîm* itu, kecuali sebagai yang tidak memiliki sebab.

Bahkan saya sendiri melihat ada beberapa ulama muslim yang juga cenderung berpendapat demikian.

***

[50]. Abû Hâmid berkata:

Sedangkan argumen mereka yang keempat kita anggap sebagai sesuatu yang mustahil. Sebab mereka mengatakan, jika alam sudah tiada, yang tersisa hanya kemungkinan wujudnya. Sesuatu yang mungkin tidak akan berubah menjadi mustahil. Ia adalah sifat komplementer. Dengan demikian menurut asumsi mereka, setiap *hâdits* membutuhkan materi sebelumnya. Dan setiap yang tidak ada, membutuhkan materi yang membuatnya tidak ada. Padahal, materi[77] dan *ushûl* tidak akan tidak ada. Yang tidak ada adalah *shûrah* dan aksiden-aksiden yang ada di dalamnya.

[50]. Saya katakan:

Apabila perubahan *shûrah* menjadi perputaran dalam satu tempat, dan peletakan pelaku (*fâ'il*) bagi perubahan ini sebagai pelaku aktif (*fâil lam yazal*), maka tidak seharusnya dikategorikan mustahil.

Tetapi jika perubahan ini diletakkan atas materi yang tiada berakhir, atau *shûrah* (bentuk) yang juga tiada berakhir dalam *naw'* (macam), yang demikian memang mustahil.

Begitu pula jika ia diletakkan tanpa adanya pelaku abadi (azali). Atau, pelakunya ada, tetapi tidak azali.

Sebab, jika di sana ada materi yang tiada berakhir, pasti di sana juga ada sesuatu yang secara riil benar-benar tidak berakhir, dan itu mustahil.

Lebih jauh lagi bilamana perubahan ini dilakukan oleh pelaku-pelaku *muhdits* (temporal). Oleh karena itu, dari sisi ini tidak benar jika dikatakan manusia itu ada dan musti berasal dari manusia yang lain. Jika hal tersebut tidak diletakkan sebagai perubahan atas satu materi, sehingga rusaknya manusia terdahulu menjadi materi terbentuknya manusia berikutnya.

Semua itu dengan aksiden (*'ardl*). Karena keberadaan mereka tidak ada bedanya seperti alat bagi pelaku aktif. Ia menjadi manusia dengan perantaraan manusia yang lain, dan dari materi manusia yang lain pula.

***

Hal semacam ini jika tidak diperinci secara mendetail pasti masih akan menumbuhkan keraguan dalam diri kita.

Semoga Allah SWT. menjadikan Anda, juga kita, sebagai ulama yang dikategorikan mencapai derajat puncak hakikat, di dalam memikirkan perbuatan-perbuatan *jâ'iz*-Nya. Juga yang wajib, yang tiada pernah berkesudahan.

Apa yang saya paparkan di sini tidak terlalu memberikan penjelasan sejelas-jelasnya. Untuk itu diperlukan pembahasan yang lebih mendetail, dan memenuhi syarat-syarat seperti yang telah dijelaskan oleh para ulama.

Bersamaan dengan itu, semustinya orang-orang juga tidak nyaman untuk mendengarkan pelbagai pendapat kontradiktif dalam banyak pembahasan, jika memang ia ingin meraih kebenaran (*al-haqq*).

[51]. Abû Hâmid berkata:

Inilah jawaban dari semua yang telah dipaparkan tadi.

Sengaja masalah ini kita sendirikan, sebab mereka masih mempunyai dua dalil lain yang juga terkorelasi dengan masalah tersebut.

Pertama, yang dipegang teguh oleh Galen. Ia berkata, "Jika matahari itu memungkinkan untuk tiada, niscaya sepanjang waktu ia akan tampak semakin memudar. Dan sejak ribuan tahun silam, mustinya cuaca mengindikasikan adanya skala terik matahari yang semakin berkurang. Akan tetapi, karena tidak ada indikasi semacam itu, berarti matahari tidak akan rusak."

Di sini ada kontradiksi dari dua sisi:

Pertama, dalil ini sebenarnya ingin mendeskripsikan bahwa apabila matahari rusak, pasti ia akan memudar. Sebab yang kedua itu mustahil, maka yang pertama juga mustahil. Menurut mereka, analogi (*qiyâs*) semacam ini disebut silogisme hipotetis campuran (*al-qiyâs asy-syarthî al muttashil*).

Kesimpulan ini tidaklah lazim. Sebab yang pertama tidak benar apabila tidak ditambahkan syarat lain, yaitu pernyataannya, jika matahari rusak, pasti ia akan memudar.

Dan, yang kedua ini tidak akan menjustifikasi yang pertama, kecuali ditambah syarat lain dengan dikatakannya. Jika matahari rusak karena kepudarannya, niscaya sepanjang waktu ia akan senantiasa memudar.

Hal ini menjelaskan, bahwa matahari tidak akan mengalami kerusakan kecuali dengan jalan memudar. Dengan demikian, yang kedua bisa menjustifikasi yang pertama.

***

Kita tidak sependapat, bahwa sesuatu itu rusak jika ada tanda kepudaran. Akan tetapi kepudaran itu salah satu pertanda kerusakan. Dan tidak mungkin sesuatu akan menjadi rusak, sementara keadaannya masih tetap sempurna seperti sediakala.

[51]. Saya katakan:

Yang perlu dipersoalkan dalam pernyataan ini adalah tentang tidak benarnya kelaziman antara yang kedua dengan yang pertama. Yaitu bahwa sesuatu yang rusak tidak musti memudar, karena kerusakan bisa saja terjadi pada sesuatu sebelum ia memudar.

Kelaziman semacam ini tentu benar, jika kerusakan diletakkan dalam konteks alamiah, dan tidak diletakkan secara paksa, serta

premis bahwa benda-benda langit itu tergolong hewan, bisa diterima.[78]

Hal itu terjadi karena setiap hewan pasti akan rusak secara alamiah. Dengan demikian ia musti memudar sebelum akhirnya menjadi rusak.

Sayang sekali premis semacam ini ditolak lawan-lawan di langit dengan tanpa argumentasi. Oleh karena itu, maka pernyataan Galen tersebut cukup memuaskan.

***

Yang lebih bisa dipercaya dari pernyataan ini adalah, bahwa apabila langit[79] rusak, niscaya ia akan rusak dan tersisa unsur-unsur dan elemen yang merakitnya. Atau ia akan berubah pada bentuk lain dengan menanggalkan bentuknya sendiri dan menerima bentuk lain, sebagaimana terjadi pada bentuk sederhana (*al-shûrah al-basîthah*) di antara elemen-elemen yang empat.

Apabila ia rusak dan tersisa elemennya, niscaya ia akan menjadi partikularitas bagi alam lain. Ia tidak akan menjadi wujud tersendiri dengan elemen-elemen yang tersisa itu, sebab elemen-elemen tersebut tidak memiliki daya (*power*) untuk mengembalikan bentuknya semula. Perumpamaan elemen tersebut seperti titik pada lingkaran.

Jika ia menanggalkan bentuknya dan menerima bentuk lain, berarti di sini ada jisim keenam yang bertentangan dengannya. Bukan langit, bumi, air, udara, juga bukan api.

Semua itu mustahil.[80]

Sedangkan pernyataannya, bahwa ia tidak memudar itu sudah masyhur.

Dan ia dipertanyakan, di bagian mana adanya premis-premis tersebut dalam kitab *'al-Burhân'*?

***

[52]. Abû Hâmid berkata:

Dalil kedua, jika ia menerima bahwa tidak ada kerusakan kecuali dengan jalan memudar. Lantas, dari mana ia dapat mengetahui jika kepudaran tidak menimpa matahari?

Jika dikatakan dengan memperhatikan cuaca, sementara kadar cuaca tidak bisa diketahui kecuali dengan mendekati matahari.

Dan, matahari yang besarnya seratus tujuh puluh kali besar bumi, seperti yang diperkirakan banyak orang, jika berkurang darinya sebesar gunung pun, misalnya, tidak akan pernah bisa diindra, lebih-lebih kepudarannya. Barangkali sampai sekarang kepudaran itu telah berkurang darinya sebesar gunung atau lebih banyak. Tetapi indra kita tetap tidak mampu mengetahuinya. Sebab untuk bisa memastikan berkurangnya hanya bisa diketahui dengan jalan mendekatinya.

Hal ini, sama dengan yakut dan emas, yang menurut mereka, terdiri dari banyak unsur. Keduanya memungkinkan untuk ditimpa kerusakan. Kemudian, jika yakut tersebut disimpan selama seratus tahun, pasti berkurangnya tidak akan dapat diindra darinya.

Sebenarnya, apa yang berkurang pada matahari, sepanjang sejarah ilmu cuaca, tidak jauh berbeda dengan apa yang berkurang pada yakut yang disimpan selama seratus tahun. Keduanya sama-sama tidak bisa diindra.

Hal tersebut menunjukkan, bahwa dalil yang dikemukakan jelas-jelas salah.

***

Sebenarnya, kita sudah menolak diutarakannya banyak dalil dalam genus ini, tetapi banyak ditentang kaum pemikir. Bagi kita, hal yang satu ini sudah terasa cukup untuk menjadi *'ibrah* dan perumpamaan bagi apa yang kita tinggalkan.

Dan kita berkonsentrasi pada keempat dalil yang membutuhkan afektasi untuk memecahkan kesubhatannya.

[52]. Saya katakan:

Apabila matahari benar memudar, dan apa yang menimpanya sepanjang sejarah cuaca tidak bisa diindra karena bendanya teramat besar, niscaya kepudaran yang menimpa benda tersebut memiliki kadar yang dapat diindra.

Kepudaran sesuatu yang memudar, adalah disebabkan oleh rusaknya beberapa partikularitas yang terlepas.

Dan jisim yang terlepas itu mustinya tetap berada dalam alam, atau terlepas menuju beberapa partikularitas lain.

Jika demikian yang terjadi, maka ia meniscayakan perubahan yang nyata pada alam, baik pada kuantitas partikularitas-partikularitasnya, maupun pada *kayfiyyât* (kualitas) partikularitas tersebut.

Apabila kuantitas benda berubah, niscaya perbuatan dan objek perbuatannya juga ikut berubah.

Dan jika perbuatan dan objek perbuatannya berubah, khususnya pada planet (*kawâkib*), niscaya alam yang ada di sini juga ikut berubah.

Maka para filosof mempersepsikan hilangnya benda-benda langit itu bertentangan dengan aturan Tuhan. Dan, pernyataan ini sungguh tidak argumentatif.[81]

[53]. Abû Hâmid berkata:

Dalil Kedua
Tentang Anihilisasi (Ketiadaan) Alam

Mereka mengatakan, bahwa substansi alam tidak tiada, karena tidak ada sebab peniadaannya yang rasional.

Sesuatu yang ada, tetapi kemudian tiada. Pasti hal tersebut terjadi karena sebab-sebab tertentu.

Dan sebab-sebab tersebut tidak terlepas dari:

Baik berupa kehendak Yang Eternal, dan itu mustahil. Karena jika Dia tidak berkehendak untuk meniadakannya, tetapi kemudian berkehendak, berarti Dia telah berubah. Atau mengindikasikan bahwa-

sanya Dia berada dalam satu bingkai karakter yang sama dengan kehendak-Nya, dalam segala keadaan.

Sesuatu yang diinginkan berubah, dari tiada menjadi ada. Selanjutnya dari ada menjadi tiada.

Apa yang kita sebut dengan kemustahilan wujud hâdits dengan kehendak eternal, menunjukkan mustahilnya ketiadaan.

Di sini kita temukan paradoks baru yang lebih kuat, yakni sesuatu yang diinginkan (*murâd*) pasti merupakan perbuatan yang menginginkan (*murîd*).

Setiap yang tidak menjadi pelaku, kemudian menjadi pelaku, maka jika ia sendiri tidak mengalami perubahan, pasti perbuatannya menjadi ada setelah sebelumnya tiada.

Apabila ia masih tetap seperti sediakala, berarti ia tidak mempunyai perbuatan.

Sekarang, ia tidak mempunyai perbuatan. Berarti ia tidak berbuat apa-apa.

Ketiadaan bukanlah apa-apa. Lantas bagaimana ia menjadi perbuatan?

Jika alam tiada, dan perbuatan yang tidak ada mengalami pembaharuan padanya, perbuatan macam apakah itu?

Apakah eksistensi (*wujûd*) alam? Mustahil, jika wujud itu sendiri sudah terputus.

Atau perbuatannya adalah ketiadaan alam? Dan ketiadaan alam bukanlah sesuatu yang dapat dianggap sebagai perbuatan. Karena, sesungguhnya takaran minimal sebuah perbuatan adalah menjadi ada.

Anihilisasi alam bukanlah sesuatu yang mawujud, sehingga dikatakan, dialah yang diperbuat pelaku, atau diadakan si pengada.

Untuk paradoks ini mereka beranggapan, bahwa *mutakallimûn* terpecah menjadi empat kelompok. Dan masing-masing kelompok bersikeras dengan pendapatnya sendiri-sendiri.

[53]. Saya katakan:

Apa yang dia paparkan tentang para filosof, bahwa mereka melazimkan lawan-lawan mereka dengan men-*jawaz*-kan anihilisasi alam. Dia juga menganggap alam sebagai yang eternal, padahal tem-

poral, berarti meniscayakan perbuatan yang hadits, yaitu ketiadaan (*i'dâm*). Sebagaimana mereka niscayakan pada *huduts*. Sempurna sudah pembicaraan seputar temporalitas alam (*hudûts al-'âlam*).

Hal tersebut di atas menunjukkan, bahwa keraguan yang terjadi pada *ihdâts* (perwujudan), dengan sendirinya juga terjadi pada peniadaan (*i'dâm*). Maka, mengulang pembicaraan ini menjadi tidak bermakna.

***

Adapun yang lebih spesifik dari semua itu adalah, bahwa setiap yang berpendapat, temporalitas alam meniscayakan perbuatan pelaku terkait dengan ketiadaan, sehingga pelaku tersebut sama halnya melakukan perbuatan yang tidak ada. Pernyataan ini ditolak oleh semua kelompok, dan mereka pun bersandar pada pendapat-pendapat yang dinyatakan kemudian.

Masalah ini meniscayakan seseorang akan berkata, bahwa perbuatan pelaku hanyalah terkait dengan pengadaan secara mutlak. Maksudnya pengadaan sesuatu yang belum ada sebelumnya, tidak secara potensialitas (*b al-qûwah*), tidak juga sebagai sesuatu yang mungkin. Maka sang pelaku mengeluarkannya dari potensialitas menjadi realitas. Bahkan ia telah menjadikan sesuatu yang temporal.

Dengan demikian, perbuatan pelaku menurut pandangan para filosof tidak lain adalah mengeluarkan sesuatu yang masih pada takaran potensialitas menjadi realitas. Menurut mereka, hal tersebut terkait dengan mawujud pada kedua ujungnya.

Dalam pengadaan (*îjâd*), bermakna memindahkannya dari wujud secara potensialitas menjadi wujud realistis. Di sinilah ketiadaan terangkat.

Sedangkan dalam anihilisasi (peniadaan), bermakna memindahkannya dari wujud realistis menjadi wujud potensial. Di sinilah terjadinya ketiadaan ditolak.

***

Adapun yang tidak menjadikan perbuatan pelaku dalam kategori ini, pasti ia akan mengalami keragu-raguan. Maksudnya, keterkaitan perbuatannya dengan ketiadaan pada kedua ujungnya, yaitu dalam pengadaan dan peniadaan.

Akan tetapi karena peniadaan lebih jelas, maka *mutakallimûn* tidak dapat menyanggah lawan-lawan mereka.

Hal itu memperjelas, bahwa orang yang mengatakan demikian sama halnya berpendapat jika pelaku mengerjakan perbuatan yang tidak ada. Itu, jika memindahkan dari yang ada menjadi tiada semata, berarti ia mengerjakan ketiadaan semata menurut maksud pertama. Berbeda dengan jika ia memindahkan dari wujud realistis menjadi wujud potensial.

Yang demikian, karena terjadinya ketiadaan dalam perpindahan ini menjadi konsekuensi. Dan itu secara otomatis meniscayakan mereka dalam pengadaan (*îjâd*), akan tetapi tersamarkan.

Hal itu menunjukkan, bahwa jika sesuatu telah ada, berarti ketiadaannya pasti batal.

Jika demikian adanya, maka pengadaan bukan apa-apa selain pembalikan ketiadaan sesuatu menjadi ada (wujud).

Ketika puncak gerak ini adalah pengadaan, maka mereka mengatakan bahwa perbuatannya terkait dengan pengadaan. Tetapi, mereka tidak mengatakannya dalam peniadaan (*i'dâm*).

Manakala puncak gerak ini adalah ketiadaan, maka mereka tidak mengatakan bahwa perbuatannya tidak terkait dengan penolakan ketiadaan, melainkan terkait dengan pengadaan. Pada saat itulah ketiadaan lazim menjadi tidak benar (batal).

Akan tetapi mereka pasti melazimkan perbuatannya terkait dengan ketiadaan. Hal itu karena mawujud, menurut mazhab mereka, tidak memiliki keadaan, yang di dalam keadaan tersebut mawujud tidak ada secara mutlak.

Dan keadaan, yang di dalam keadaan tersebut ia adalah wujud realistis.

Apabila ia adalah wujud realistis, maka perbuatan pelaku tidak terkait dengannya. Tidak juga jika ia menjadi tidak ada.

Di sini tersisa dua hal, apakah tidak terkait dengan perbuatan pelaku, atau terkait dengan ketiadaan, sehingga ia sendiri berbalik menjadi ada.

Barangsiapa memahami pada pelaku semacam ini, pasti ia memperbolehkan terbaliknya ketiadaan menjadi ada. Juga keterkaitan perbuatan pelaku, dengan berpindahnya masing-masing (pengadaan dan peniadaan) kepada yang kedua.

Semua itu sangat mustahil terjadi, jika dipandang dari sisi ketiadaan dan keberadaan.

***

Kaum itu mengenal pelaku seperti orang yang lemah penglihatannya di dalam melihat bayang-bayang benda, sehingga ia pun beranggapan bayang-bayang tersebut sebagai benda.

Hal inilah yang musti terjadi pada seseorang yang tidak mengerti pengadaan (*îjâd*), untuk mengeluarkan suatu wujud potensial menjadi wujud realistis. Begitu pula peniadaan sebagai kebalikan darinya.

Tampak jelas dari sini, bahwa kemungkinan dan materi keduanya sama-sama lazim pada suatu kejadian atau peristiwa (*hâdits*). Dan bahwa jika ada mawujud yang berdiri dengan sendirinya, pasti tidak mungkin ia ditimpa ketiadaan, tidak pula *hudûts* (temporalitas).

***

Adapun yang sering disebut Abû Hâmid tentang pendapat Asy'ariyah, bahwa mereka memperbolehkan temporalitas substansi yang berdiri sendiri, dan tidak memperbolehkan ketiadaannya adalah mazhab yang sangat lemah. Sebab apa yang lazim terjadi pada peniadaan, pasti juga lazim pada pengadaan. Akan tetapi ia tampak lebih jelas pada peniadaan. Oleh karena itu, ia beranggapan, bahwa keduanya berbeda dalam makna ini.

Selanjutnya Abû Hâmid membeberkan jawaban pelbagai kelompok tentang keragu-raguan dalam peniadaan yang ditujukan kepada mereka.

***

[54]. Maka ia berkata:

Kelompok pertama adalah Muktazilah. Mereka menyatakan, bahwa perbuatan yang berasal dari-Nya merupakan sesuatu yang mawujud, yaitu *fanâ'* (kerusakan) yang diciptakan oleh-Nya tidak dalam satu substratum.

Maka seluruh alam akan hancur sekaligus.

Begitu pula *fanâ'* yang tercipta akan hancur dengan sendirinya, sehingga tidak memerlukan *fanâ'* lain yang berlangsung secara simultan tidak terbatas.

Ketika ia menyebutkan jawaban ini dengan keragu-raguan, ia berkata, "Tetapi ini tidak benar (*fâsid*) dalam pelbagai segi. Salah satunya, bahwa *fanâ'* bukanlah mawujud yang dapat dirasionalisasi, sehingga penciptaannya dapat diestimasikan.

Kemudian jika ia benar sebagai mawujud, lantas mengapa ia menjadi tiada tanpa ada yang meniadakannya? Mengapa alam tidak tiada?

Kalau ia diciptakan berada dalam zat alam dan menjadi substratum di dalamnya, semua itu mustahil terjadi. Sebab substratum dan yang ada di dalamnya akan bertemu walaupun hanya sebentar.

Apabila pertemuan keduanya (alam dan *fanâ'*) dibenarkan, berarti keduanya tidak akan menjadi dua hal yang bertentangan, dan alam pun tidak akan dirusak olehnya.

Apabila ia diciptakan tidak berada dalam alam, dan tidak menjadi substratum di dalamnya, lalu bagaimana wujudnya dapat menentang wujud alam yang lain?

***

Ada kekeliruan lain dalam mazhab ini, yaitu bahwa Allah SWT. tidak kuasa meniadakan partikularitas-partikularitas alam.

Bahkan yang Dia mampu hanyalah menjadikan *fanâ'* sebagai yang merusak alam secara keseluruhan. Sebab jika ia tidak menjadi substratum di dalamnya, niscaya penisbatannya kepada keseluruhan alam (*al-kull*) berlangsung serempak dan homogen.

[54]. Saya katakan:

Pernyataan ini sebaiknya tidak ditanggapi, karena *fanâ'* dan ketiadaan sama artinya (*murâdif*). Jika Allah tidak menciptakan ketiadaan, sama artinya Dia tidak menciptakan *fanâ'*.

Jika kita asumsikan *fanâ'* tersebut sebagai mawujud, maka derajat tertinggi yang mungkin dapat dicapai hanyalah sebatas aksiden (*'ardl*).

Dan, keberadaan aksiden di luar substratum merupakan kemustahilan.

Hal lain, bagaimana mungkin ketiadaan mengerjakan ketiadaan?

Semua ini tidak ada bedanya dengan perkataan pelukis.

[55]. Abû Hâmid berkata:

Kelompok kedua adalah Karamiyyah. Mereka menyatakan, bahwa perbuatan-Nya adalah peniadaan (*i'dâm*).

Peniadaan adalah suatu ungkapan yang menyatakan tentang mawujud yang Dia ciptakan dalam zatnya, sehingga dengannya alam menjadi tiada. (Maha Tinggi Allah dari apa yang mereka katakan).

Sama halnya dengan wujud, yang menurut mereka dengan pengadaan yang terjadi dalam zat-Nya, sehingga dengannya mawujud menjadi mawujud.

Hal ini juga tidak benar, karena yang demikian sama artinya memposisikan eternal (*qadîm*) menjadi temporal (*hâdits*).

Kemudian ia juga keluar dari realitas rasional, karena tidak ada yang dapat dipahami dari pengadaan selain wujud yang dinisbatkan kepada *irâdah* (kehendak) dan *qudrah* (kemampuan). Maka mengafirmasikan sesuatu yang lain di luar kehendak dan kemampuan serta wujud dari objek kemampuan yaitu alam, tidak dapat diterima akal. Begitu pula peniadaan.

[55]. Saya katakan:

Dalam hal ini Karamiyyah melihat tiga hal, pertama *fâ'il* (pelaku). Kedua *fi'l* (perbuatan), yaitu yang mereka sebut pengadaan. Dan ketiga *maf'ûl* (objek perbuatan), yaitu perbuatan yang terkait dengannya.

Demikian juga mereka melihat dalam hal ini adanya *mu'dim* (peniada), perbuatan yang mereka sebut peniadaan (*i'dâm*), juga sesuatu yang tiada (*syay' ma'dûm*).

Mereka melihat, bahwa perbuatan adalah sesuatu yang berdiri dengan zat pelaku. Menurut mereka dalam keadaan *huduts* seperti ini tidak diniscayakan pelaku menjadi *muhdits*. Sebab hal ini termasuk bab penisbatan dan *idlâfah* (penambahan).

Huduts pada penisbatan dan *idhâfah* tidak meniscayakan *huduts*-nya substratum. Akan tetapi peristiwa yang meniscayakan perubahan pada substratum, adalah peristiwa yang menimbulkan perubahan pada zat substratum tersebut. Seperti perubahan sesuatu dari keputihan menjadi kehitaman.

Akan tetapi pernyataan mereka, bahwa perbuatan berdiri dengan zat pelaku adalah keliru. Hal tersebut hanya tambahan yang ada antara *fâ'il* dan *maf'ûl*. Jika dinisbatkan kepada *fâ'il* disebut *fi'l*, dan jika dinisbatkan kepada *maf'ûl* disebut *infi'al* (objek perbuatan).

Akan tetapi dengan ketetapan semacam ini Karamiyyah tidak melazimkan yang *qadîm* memperlakukan yang *muhdits*. Begitu pula yang *qadîm* tidak menjadi *qadîm*, seperti prasangka Asy'ariyah. Melainkan mereka menginginkan, bahwa di sana ada sebab lain yang lebih *qadîm* dari yang *qadîm*.

Hal itu pelaku tidak berbuat, tetapi kemudian melakukan sesuatu tanpa berkurangnya keadaan seperti saat ia tidak berbuat sebagai salah satu syarat wujudnya perbuatan. Di sini jelas bahwa pada saat perbuatan tersebut dilakukan telah terjadi adanya sifat pada pelaku yang tidak ditemukan sebelum perbuatan tersebut dilakukan.

Setiap peristiwa pasti ada sebabnya. Dan sebelum sebab pertama, lazim adanya sebab lain. Begitu seterusnya. Hal semacam itu sudah kita bicarakan tempo dulu.

[56]. Abû Hâmid berkata:

Kelompok ketiga, adalah Asy'ariyah. Mereka menyatakan, bahwa aksiden-aksiden akan hancur dengan sendirinya, dan kekekalannya tiada pernah terbayangkan. Jika kekekalannya terbayangkan, niscaya hal itu bermakna kehancuran aksiden tersebut tidak terbayangkan.

Sedangkan substansi tidaklah kekal dengan sendirinya, melainkan kekal dengan kekekalan tambahan atas wujudnya. Jika Allah tidak menciptakan kekekalan, niscaya substansi tersebut tiada seiring tiadanya kekekalan.

Hal ini juga tidak benar, karena bertentangan dengan realitas indrawi, bahwa kehitaman dan keputihan itu tidak kekal. Wujud keduanya akan selalu memjadi temporal dalam setiap keadaan.

Akal menolak premis ini sebagaimana menolak pernyataan yang mengatakan, bahwa wujud jisim senantiasa menjadi temporal dalam setiap keadaan.

Akal yang menghakimi, bahwa rambut yang ada di atas kepala seseorang hari ini adalah rambut yang ada kemarin, meskipun tidak sama persis. Seperti itulah akal juga menghakimi tentang kehitaman rambut.

***

Dalam pernyataan tersebut terdapat paradoks lain, yaitu sesuatu yang kekal apabila kekal dengan kekekalan, niscaya melazimkan kekekalan sifat-sifat Allah SWT. Kekekalan itu menjadi kekal karena kekekalan, maka ia membutuhkan kekekalan lain. Begitulah keterkaitan itu akan terus berlangsung secara simultan tanpa batas.

[56]. Saya katakan:

Pernyataan ini benar-benar jatuh, meskipun telah banyak diungkapkan oleh para pendahulu (*al-qudamâ'*).

Maksudnya, bahwa *al-mawjûdât* senantiasa mengalir terus, dan beberapa substratum yang ada padanya hampir saja tiada terbatas.

Bagaimana mungkin ada mawujud yang hancur dengan sendirinya, sehingga mawujud tersebut hancur bersamaan dengan kehancurannya? Jika benar ia hancur dengan sendirinya, pasti ia juga ada dengan sendirinya.

Jika memang demikian, pasti sesuatu yang dengannya menjadi ada, juga dengannya akan menjadi hancur. Dan itu mustahil.

Hal itu karena wujud (keberadaan) itu merupakan kontrari *fanâ'* (kehancuran). Tidak mungkin dua hal yang bertentangan berada dalam satu substansi. Oleh karena itu, yang hanya menjadi mawujud itu tidak pernah terbayangkan menjadi *fanâ'*.

Yang demikian itu karena apabila wujudnya meniscayakan ketiadaannya, maka ia akan menjadi ada dan tiada dalam satu waktu secara bersamaan. Dan hal itu mustahil terjadi.

Juga, apabila *al-mawjûdât* menjadi kekal dengan sifat-sifat yang kekal di dalam dirinya, lantas apakah ketiadaannya adalah berpindahnya ia dari mawujud? Atau tiada?

Mustahil hal tersebut terjadi dari sisi ia sebagai sesuatu yang tidak ada. Dengan demikian, berarti kekekalan itu terjadi dari sisi ia sebagai mawujud. Jadi, setiap mawujud lazim akan menjadi kekal dari sisi ia sebagai mawujud. Hal ini juga terasa aneh jika kekekalan tersebut terjadi dari sisi ia sebagai ketiadaan. Apakah *al-mawjûdât* menjadi kekal dengan kekekalan? Semua ini sama dengan kerusakan yang ada pada akal.

Jadi absurditas apa yang mereka utarakan itu, lebih jelas dari kebutuhan mendapat tanggapan.

***

[57]. Abû Hâmid berkata:

Kelompok keempat adalah kelompok lain dalam Asy'ariyah. Mereka menyatakan, bahwa aksiden-aksiden itu akan hancur dengan sendirinya.

Sementara substansi hanya akan hancur apabila Allah tidak menciptakan di dalamnya gerak (*harakah*), diam (*sukûn*), perkum-

pulan (*ijtimâ'*), maupun perpisahan (*iftirâq*). Maka mustahil ada jisim yang tidak bergerak dan tidak pula diam, tetapi kemudian tiada.

***

Kedua kelompok dari Asy'ariyah tersebut seakan-akan lebih condong kepada proposisi yang menyatakan perniadaan (*i'dâm*) bukan sebagai perbuatan, melainkan keengganan untuk melakukan perbuatan. Sebab mereka pun beranggapan, bahwa ketiadaan itu sendiri juga bukan sebagai perbuatan.

***

Para filosof berkata, apabila semua teori sudah jelas keliru, maka tidak ada ruang lagi bagi seseorang untuk mengatakan kemungkinan akan kehancuran alam.

Hal ini jika alam dikategorikan sebagai sesuatu yang *hâdits*. Oleh karena itu, meskipun para filosof menerima konsep temporalitas jiwa manusia, tetapi mereka masih menyatakan kemustahilan ketiadaannya dengan mendasarkan argumen-argumen mereka pada konsep yang sama, seperti telah kami sebutkan sebelum ini.

Ringkasnya, menurut mereka, bahwa setiap yang berdiri dengan sendirinya, yang tidak berada dalam substratum, tidaklah terbayangkan ketiadaannya setelah ia menjadi ada, baik sesuatu itu tergolong *qadîm* maupun *hâdits*.

Dan jika dikatakan kepada mereka, bahwa apabila api dinyalakan di bawah air, niscaya air tersebut akan lenyap.

Mereka menjawab, tidak lenyap, melainkan berubah menjadi uap, kemudian uap tersebut kembali berubah menjadi air.

Maka materi pertama atau yang disebut *hayûli* (materi pertama), tetap berada di udara. Dan materi tersebut merupakan substratum dari bentuk air. Akan tetapi *hayûli* itu melepas bentuk airnya, dan mengenakan bentuk udara.

Apabila udara mendingin, ia akan menebal dan kemudian berubah menjadi air. Materi tidak menjadi temporal, melainkan ia

berserikat di antara unsur-unsur yang ada. Yang berubah hanya bentuknya semata.

[57]. Saya katakan:

Bagi siapa yang menyatakan, bahwa aksiden-aksiden tidaklah kekal dalam dua zaman. Dan wujudnya dalam substansi merupakan syarat kekekalan substansi, yang demikian memang tampak tidak ada pertentangan di dalamnya.

Akan tetapi jika dikatakan, substansi merupakan syarat adanya aksiden-aksiden, pasti tidak mungkin akan ada aksiden tanpa adanya substansi. Maka, meletakkan aksiden sebagai syarat adanya substansi mengindikasikan substansi tersebut menjadi syarat bagi wujud dirinya sendiri.

Dan mustahil sesuatu menjadi syarat bagi wujudnya sendiri.[82]

Lagi pula bagaimana ia menjadi syarat, sementara tidak kekal dalam dua zaman?

Yang demikian itu karena, 'sekarang' yang menjadi batas akhir ketiadaan mawujud, dan menjadi batas awal bagi wujud beberapa partikularitas mawujud tersebut, meniscayakan substansi akan rusak pada 'sekarang' tersebut. Sesungguhnya dalam 'sekarang' itu tidak ada partikularitas sesuatu yang tidak ada, dan yang mawujud. Hal itu karena jika dalam 'sekarang' itu ada partikularitas sesuatu yang tidak ada, pasti ia tidak akan memiliki batas akhir. Begitu pula kalau ia mengandung partikularitas sesuatu yang mawujud.

Ringkasnya, teramat jauh jika menjadikan sesuatu yang tidak kekal dalam dua zaman sebagai syarat bagi kekekalan sesuatu yang kekal dalam dua zaman. Sesuatu yang kekal dalam dua zaman, lebih pantas menyandang kekekalan ketimbang yang tidak kekal dalam dua zaman. Sebab sesuatu yang tidak kekal dalam dua zaman, wujud dalam 'sekarang' terus mengalir. Sedangkan yang kekal dalam dua zaman, wujudnya tetap.

Bagaimana mungkin, sesuatu yang mengalir menjadi syarat bagi yang tetap? Atau, bagaimana mungkin, sesuatu yang kekal dalam macam (*bi an- naw'*) menjadi syarat bagi yang kekal dalam diri (*bi asy-syakhsh*)? Semua ini hanya pernyataan orang yang mengigau.

Seharusnya kita mengetahui, bahwa yang tidak meletakkan hayûli (materi pertama) bagi sesuatu makhluk yang rusak, pasti ia melazimkan mawujud sebagai sesuatu yang sederhana. Maka tidak mungkin ketiadaan menimpanya, sebab yang sederhana tidak akan berubah, dan substansinya tidak akan berbalik menjadi substansi lain.

Dengan demikian, maka Hippocrates berkata, "Seandainya bila manusia dari sesuatu yang satu, niscaya badannya tidak akan pernah merasa sakit, atau ia tidak akan rusak dan berubah."

Begitu pula ia lazim untuk tidak terbentuk, tetapi senantiasa menjadi mawujud seperti adanya.

Pendapat Ibn Sînâ yang dia sebutkan, tentang perbedaan antara *huduts* dan kerusakan dalam jiwa tidaklah bermakna.

***

[58]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Bahwa sebenarnya kita bisa membela masing-masing kelompok yang kalian sebutkan. Kita juga bisa menjelaskan, bahwa sanggahan masing-masing atas postulat (*ashl*) kalian tidaklah *fair*, sebab ada juga postulat-postulat kalian yang sejenis dengan apa yang mereka kemukakan. Akan tetapi, kita tidak ingin berbelit-belit. Kita hanya ingin memfokuskan pada satu kelompok. Kita ingin mempertanyakan, atas dasar apa kalian mengingkari bahwa pengadaan dan peniadaan itu terjadi sesuai kehendak Yang Mahakuasa? Bukankah Allah bisa berkehendak untuk mengadakan atau meniadakan? Bukankah itu makna kekuasaan Allah yang sempurna?

Dalam pada itu, Allah tidak berubah, melainkan yang berubah adalah perbuatan-perbuatan-Nya.

Adapun pernyataan kalian, bahwa pelaku pasti akan bersumber dari perbuatan. Lantas apa yang bersumber dari-Nya?

Kita akan menjawab, yang bersumber dari-Nya adalah apa yang menjadi temporal, yaitu ketiadaan. Bukankah ia tidak tiada, tapi kemudian tiada? Itulah yang bersumber dari-Nya.

Jika kalian menyatakan, bahwa ketiadaan bukanlah apa-apa. Lantas bagaimana ia bisa bersumber dari-Nya?

Kita juga akan mempertanyakan, bahwa ia juga bukan apa-apa. Lantas bagaimana ia bisa terjadi?

Maka pengertian kebersumberan dari-Nya bukanlah melainkan apa yang terjadi, yang di-*idlâfah*-kan pada kekuasaan-Nya.

Apabila proses kejadiannya bisa diterima akal, mengapa peng-*idhât*-annya tidak bisa diterima?

***

[58]. Saya katakan:

Ini sungguh retorika Sophistik yang menjijikkan. Sesungguhnya para filosof tidak mengingkari terjadinya ketiadaan sesuatu ketika perusak (*mufsid*) merusaknya. Tetapi hal ini tidak berarti, bahwa perbuatan perusak berhubungan dengan ketiadaannya. Melainkan, perbuatannya terkait dengan berpindahnya dari wujud realistis (*wujûd bi al-fi'l*) kepada wujud potensial (*wujûd bi al-quwwah*), maka ketiadaan dan keterjadian mengikutinya. Dari sisi inilah ketiadaan dinisbatkan kepada pelaku.

Terjadinya ketiadaan tidak melazimkan pengaruh pelaku dalam mawujud, sehingga pelaku menjadi pelaku baginya pertama-tama dan dengan zat.

Ketika ia menerima pernyataan seperti ini, bahwa ketiadaan terjadi dan meniscayakan pengaruh perbuatan perusak di dalam sesuatu yang rusak. Maka, ia melazimkan terjadinya ketiadaan dengan zat dan pertama kali dari perbuatannya. Hal tersebut tidak mungkin. Sesungguhnya perbuatan pelaku tidak terkait dengan ketiadaan. Maksudnya dengan zat dan pertama kali.

Begitu pula jika *mawjûdât* indrawi itu sederhana, niscaya ia tidak terbentuk dan tidak pula rusak. Kecuali, apabila perbuatan pelaku terkait dengan ketiadaan pertama kali dan dengan zat. Akan tetapi perbuatan pelaku terkait dengan ketiadaan dengan aksiden dan kedua kali. Hal itu dengan memindah objek perbuatan (*maf'ûl*) dari wujud realistis kepada wujud lain. Pada perbuatan inilah terjadi ketiadaan, seperti perubahan api menjadi udara. Sesungguhnya dalam hal yang demikian, ketiadaan api terjadi.

Inilah persoalan yang sebenarnya, menurut para filosof, tentang wujud dan yang tiada.

[59]. Abû Hâmid berkata:

Apa perbedaan antara kalian dengan orang yang mengingkari terjadinya ketiadaan secara absolut atas aksiden dan bentuk. Ia berkata ketiadaan bukan apa-apa. Lantas bagaimana bisa terjadi? Bagaimana bisa disifati sebagai kejadian dan proses menjadi temporal?

Tidak diragukan lagi, bahwa terjadinya ketiadaan tergambarkan pada aksiden. Maka, kejadian yang tersifati dengan ketiadaan sangatlah logis, baik disandangkan kepadanya sebuah nama atau tidak. Begitu pula meng-*idlâfat*-kan kejadian logis tersebut kepada kekuasaan Yang Mahakuasa juga logis.

[59]. Saya katakan:

Terjadinya ketiadaan menurut sifat seperti ini memang benar. Hal semacam itulah yang ditetapkan para filosof, sebab ia bersumber dari pelaku dengan tujuan kedua (*bi al-qashd ats-tsânî*) dan dengan aksiden (*bi al-'ardl*).

Sebagai sesuatu yang bersumber dan logis ia tidak lazim menjadi dengan zat dan pertama kali.

Adapun perbedaan yang terjadi antara para filosof dengan orang yang mengingkari terjadinya ketiadaan, adalah bahwa para filosof tidak mengingkari terjadinya ketiadaan sama sekali. Melainkan yang mereka ingkari, adalah terjadinya pertama kali dan dengan zat dari si pelaku. Sesungguhnya pelaku itu, perbuatannya, pasti tidak terkait dengan ketiadaan, pertama kali dan dengan zat.

Akan tetapi, terjadinya ketiadaan, menurut mereka, mengikuti perbuatan pelaku dalam wujud, yaitu seperti yang dikatakan seseorang, "Sesungguhnya alam menjadi tiada menuju kepada yang tidak mawujud sama sekali."

***

[60]. Abû Hâmid berkata:

Jika dikatakan hal ini hanya cocok bagi mazhab yang memperbolehkan ketiadaan sesuatu setelah wujudnya. Maka kita menjawab, apanya yang aneh?

Menurut kita sesuatu yang mawujud tidak menjadi tiada.[83]

Yang kita maksudkan dengan ketiadaan aksiden adalah terjadinya kontrari-kontrari tersebut berupa beberapa mawujud, bukan terjadinya ketiadaan *an sich*, yang tidak berarti apa-apa. Sesungguhnya tidak berarti apa-apa, bagaimana mungkin disifati bisa terjadi?

Apabila rambut memutih, maka yang terjadi adalah keputihan saja, dan ia mawujud. Dan tidak dikatakan yang terjadi adalah tidak adanya kehitaman.

[60]. Saya katakan:

Ini jawaban para filosof yang rusak. Sebab para filosof tidak mengingkari, bahwa ketiadaan itu terjadi pada setiap pelaku. Tetapi, tidak dengan maksud pertama, sebagaimana melazimkan yang menetapkan bahwa sesuatu berpindah menuju ketiadaan semata.

Menurut mereka, ketiadaan terjadi pada saat perginya objek yang tiada (*ma'dûm*), dan terjadinya bentuk lain yang merupakan kontrari objek tersebut. Oleh karena itu, maka sanggahan Abû Hâmid atas pernyataan tersebut bisa dibenarkan.[84]

[61]. Abû Hâmid berkata:

Ini dinyatakan rusak dari dua sisi:

Salah satunya, bahwa terjadinya keputihan, apakah meliputi ketiadaan hitam atau tidak?

Jika mereka katakan 'tidak', berarti mereka menentang realitas-realitas logis.

Jika mereka katakan 'ya', maka pertanyaan berikutnya adalah apakah yang meliputi itu, identik dengan yang diliputi, atau lainnya?

Apabila mereka menjawab 'identik', berarti mereka mengemukakan sesuatu yang kontradiktif. Sebab sesuatu tidak meliputi dirinya sendiri.

Apabila mereka menjawab 'lainnya', pertanyaan berikutnya adalah, apakah 'yang lain' itu bisa diterima akal atau tidak?

Jika mereka menjawab 'tidak', maka kita katakan, lantas dengan apa kalian mengetahui kalau ia meliputi? Sedangkan menghukuminya sebagai yang meliputi sama artinya menjustifikasinya sebagai yang rasional (*ma`qûl*).

Jika mereka menjawab 'ya', pertanyaan berikutnya adalah apakah peliput yang rasional tersebut, yaitu ketiadaan kehitaman, tergolong eternal (*qadîm*) atau temporal (*hâdits*)?

Jika mereka menjawab '*qadîm*', itu mustahil.

Jika mereka menjawab '*hadits*', maka yang disifati dengan temporalitas (*hudûts*), bagaimana tidak menjadi rasional?

Jika mereka menjawab 'tidak *qadîm* juga tidak *hâdits*', itu mustahil, sebab apabila sebelum terjadinya keputihan, kehitaman dianggap *`adam* (tidak ada), dan itu bohong. Tetapi apabila setelah keputihan itu kehitaman disebut bukan mawujud, itu benar.

Kejadian ini sangat rasional dan musti dinisbatkan kepada kekuasaan Yang Mahakuasa.

[61]. Saya katakan:

Ini memang kejadian yang rasional dan musti dinisbatkan kepada kekuasaan Yang Mahakuasa, tetapi dengan aksiden, bukan dengan zat. Sebab perbuatan pelaku tidaklah terkait dengan ketiadaan secara absolut. Juga tidak dengan ketiadaan sesuatu, sebab Yang Mahakuasa tidak mungkin menjadikan mawujud sebagai *ma'dûm* pertama kali dan dengan zatnya, atau membalik substansi *wujûd* menjadi substansi *'adam*.

Setiap yang tidak menetapkan materi pasti akan senantiasa dilanda keraguan terhadap persoalan ini. Maksudnya, lazim baginya perbuatan pelaku terkait dengan ketiadaan, pertama kali dan dengan zat.

Semua ini sudah teramat jelas, maka tidak perlu lagi memperlebar pembahasan. Oleh karena itu, maka orang-orang bijak (*al-hukamâ'*) berkata,[85] "Sesungguhnya dasar-dasar bagi setiap makhluk yang rusak, ada dua dengan zat, yaitu materi (*mâddat*) dan bentuk (*shûrat*). Dan ada satu dengan aksiden, yaitu ketiadaan. Sebab ketiadaan tersebut menjadi syarat dalam terjadinya sesuatu. Maksudnya, ketiadaan mendahului setiap kejadian. Maka, jika sesuatu telah

terjadi, berarti ketiadaan telah terangkat. Begitu pula jika sesuatu itu telah rusak, maka ketiadaan berikutnya terjadi."

[62]. Abû Hâmid berkata:

Sisi kontradiktif kedua, ada beberapa aksiden yang menurut mereka juga lenyap tidak dengan kontrari-kontrarinya. Sesungguhnya gerak tidak memiliki kontrari.

Menurut mereka ada saling penerimaan (*taqâbul*) antara gerak dan diam, sebagaimana saling penerimaan antara kepemilikan (*malakah*) dan ketiadaan (*'adam*). Maksudnya, saling penerimaan antara *wujûd* dan *'adam*, bukan saling penerimaan antara *wujûd* dengan *wujûd*.

Diam bermakna tidak adanya gerak. Jika gerak tidak ada, tidak berarti sebaliknya yang terjadi, yaitu diam, melainkan ketiadaan yang murni (*'adam mahdl*).

Begitu pula sifat-sifat yang tergolong kesempurnaan, seperti kesan bayang-bayang benda indrawi pada biji mata. Atau kesan bentuk-bentuk yang dapat dipikirkan dalam jiwa. Dan semua itu mendeduksi adanya wujud tanpa kehilangan kontrarinya.

Dan apabila menjadi *'adam* (tidak ada), berarti hilangnya wujud dengan tanpa diikuti terjadinya kontrari-kontrarinya.

Maka, menghilangnya dianggap sebagai ketiadaan murni yang telah terjadi. Dengan demikian, terjadinya ketiadaan bisa dirasionalisasikan.

Dan apa-apa yang proses kejadiannya bisa dirasionalisasikan dengan sendirinya, pasti penisbatannya kepada kekuasaan Yang Mahakuasa dianggap logis.

***

Dengan ini semua menjadi jelas, bahwa sekalipun terjadinya peristiwa dengan kehendak eternal (*irâdah qadîmah*) dapat tergambarkan, tidak berarti keadaan peristiwa yang terjadi dapat dibedakan antara *'adam* (tiada) atau *wujûd* (ada).

terjadi, berarti ketiadaan telah terangkat. Begitu pula jika sesuatu itu telah rusak, maka ketiadaan berikutnya terjadi."

[62]. Abû Hâmid berkata:

Sisi kontradiktif kedua, ada beberapa aksiden yang menurut mereka juga lenyap tidak dengan kontrari-kontrarinya. Sesungguhnya gerak tidak memiliki kontrari.

Menurut mereka ada saling penerimaan (*taqâbul*) antara gerak dan diam, sebagaimana saling penerimaan antara kepemilikan (*malakah*) dan ketiadaan (*'adam*). Maksudnya, saling penerimaan antara *wujûd* dan *'adam*, bukan saling penerimaan antara *wujûd* dengan *wujûd*.

Diam bermakna tidak adanya gerak. Jika gerak tidak ada, tidak berarti sebaliknya yang terjadi, yaitu diam, melainkan ketiadaan yang murni (*'adam mahdl*).

Begitu pula sifat-sifat yang tergolong kesempurnaan, seperti kesan bayang-bayang benda indrawi pada biji mata. Atau kesan bentuk-bentuk yang dapat dipikirkan dalam jiwa. Dan semua itu mendeduksi adanya wujud tanpa kehilangan kontrarinya.

Dan apabila menjadi *'adam* (tidak ada), berarti hilangnya wujud dengan tanpa diikuti terjadinya kontrari-kontrarinya.

Maka, menghilangnya dianggap sebagai ketiadaan murni yang telah terjadi. Dengan demikian, terjadinya ketiadaan bisa dirasionalisasikan.

Dan apa-apa yang proses kejadiannya bisa dirasionalisasikan dengan sendirinya, pasti penisbatannya kepada kekuasaan Yang Mahakuasa dianggap logis.

***

Dengan ini semua menjadi jelas, bahwa sekalipun terjadinya peristiwa dengan kehendak eternal (*irâdah qadîmah*) dapat tergambarkan, tidak berarti keadaan peristiwa yang terjadi dapat dibedakan antara *'adam* (tiada) atau *wujûd* (ada).

Masalah Ketiga
Mengungkap Kepalsuan Pernyataan Mereka Bahwa Allah adalah Pembuat dan Pencipta Alam yang Merupakan Buatan dan Ciptaan-Nya: Dan Keterangan Bahwa Pernyataan Tersebut Hanya Bersifat Metaforis, Bukan Kenyataan

Hingga perkataannya, bahwa alam terdiri dari hal-hal yang berbeda. Bagaimana ia bisa bersumber dari-Nya?

[63]. Saya katakan:

Adapun pernyataannya, "Sedangkan sebagai pembuat (*fâ`il*), Dia musti bertindak sebagai yang memiliki kehendak bebas (*murîd mukhtâr*), mengetahui apa yang dikehendaki, sehingga Dia menjadi pembuat atas apa yang dikehendaki-Nya."

Pernyataan yang tidak masyhur, juga tidak *legitimated* dalam topik pembuat alam (*fâ'il al 'âlam*), kecuali ada dalil-dalil yang memperkuatnya.

Atau, memindahkan hukum kongkret (*syâhid*) kepada hukum abstrak sudah menjadi sebuah kebenaran.

Kita menyaksikan sesuatu yang bertindak sebagai pembuat (*fâ'il*) ada dua jenis:

Pertama, tidak membuat sesuatu kecuali hanya satu, dan itupun dengan zat, seperti panas yang membuat panas, dan dingin yang membuat dingin. Hal seperti ini yang oleh para filosof disebut sebagai pembuat alami (*fâ'il bi ath-thab'*).

Kedua, banyak hal yang membuat sesuatu dalam suatu waktu, dan membuat kontrarinya dalam waktu yang lain. Pembuat seperti itu kita menyebutnya yang berkehendak bebas (*murîd mukhtâr*). Pembuat yang berkehendak bebas ini hanya membuat sesuatu berdasarkan ilmu dan perenungan (*meditation*).

Menurut para filosof, Allah SWT. Mahasuci dari salah satu sifat perbuatan tersebut, dari sisi penyifatannya kepada makhluk yang rusak. Hal itu karena yang berkehendak bebas adalah yang kekurangan objek keinginan (*murâd*). Padahal Allah SWT. sama sekali tidak kekurangan sesuatu apa pun yang diinginkan oleh-Nya.[89] *Al-Mukhtâr* adalah yang memilih salah satu dari dua hal yang utama untuk diri-

nya sendiri. Padahal Allah SWT. tidak kekurangan sesuatu apa pun dari keutamaan.

Al-Murîd (yang berkehendak) adalah yang apabila sesuatu yang dikehendaki sudah tercapai, kehendaknya itu akan berhenti.

Ringkasnya, *irâdah* adalah kehendak (*infi'âl*) dan perubahan (*taghayyur*). Mahasuci Allah dari keterpengaruhan dan perubahan.

***

Allah SWT. juga Mahasuci dari perbuatan alami, sebab perbuatan sesuatu yang alami merupakan suatu keniscayaan dalam substansi-Nya, bukan keniscayaan dalam diri yang berkehendak (*murîd*), melainkan hanya sebagai komplemen baginya.

Perbuatan alami juga tidak berdasarkan pengetahuan Allah. Padahal Allah SWT. telah menjelaskan, bahwa perbuatan-Nya selalu bersumber dari ilmu.

Maka sisi yang menjadikan Allah sebagai pembuat tidaklah jelas dalam wacana ini, jika tidak ada perubahan bagi kehendak-Nya dalam kenyataan (*syâhid*).

Bagaimana dikatakan, bahwa pembuat hanya bisa dipahami sebagai yang melakukan atas dasar perenungan dan *ikhtiyâr*. Dan menjadikan batasan-batasan pembuat ini ditolak dalam kenyataan (*syâhid*) dan tidak nyata (*ghâ'ib*).

Para filosof tidak mengakui penolakan batasan-batasan ini, sebab jika mereka menafikan beberapa batasan tersebut pada pembuat pertama (*al-fâ'il al-awwal*), berarti mereka juga menafikan perbuatan-perbuatan-Nya.

Ini sudah sangat jelas sekali.

Yang mengatakan demikian itulah yang memalsukan (*mulabbis*), bukan para filosof. Sesungguhnya sang pemalsu hanyalah menginginkan kesalahan, bukan kebenaran. Tetapi bila ia melakukan kesalahan dalam kebenaran, ia tidak musti disebut pemalsu.

Para filosof itu jelas-jelas mencari kebenaran (*al-haqq*), maka mereka sama sekali tidak termasuk kaum pemalsu.

Tidak ada bedanya antara orang yang berkata, bahwa Allah SWT. berkeinginan tidak seperti keinginan manusia, dengan yang

berkata bahwa Allah SWT. berilmu tetapi tidak seperti ilmu manusia. Sebab *kafiyyât* ilmu Allah SWT. tidak bisa diketahui, maka begitu pula *kafiyyât* keinginan-Nya juga tidak dapat diketahui.

***

[64]. Abû Hâmid berkata:

Kita ingin men-*tahqîq* ketiga argumen tersebut bersama imajinasi mereka untuk mempertahankannya.

Argumen Pertama

Kita katakan, pembuat (*fâ'il*) adalah bagian yang bersumber perbuatan bersama keinginan untuk berbuat, dengan jalan *ikhtiyâr*, juga dengan ilmu (pengetahuan) akan apa yang diinginkan.

Menurut kalian, alam itu berasal dari Allah SWT., sama seperti akibat yang berasal dari sebab. Hal tersebut pasti tidak bisa disangkal berasal dari Allah. Sama seperti tidak bisa disangkalnya bayang-bayang yang berasal dari tubuh manusia, atau sinar berasal dari matahari.

Hingga perkataannya, sesungguhnya semua itu bersumber dari-Nya. Dan itu mustahil.

[64]. Saya katakan:

Ada dua hal yang dapat disimpulkan dari pernyataan ini:

Pertama, ia tidak dianggap sebagai sebab-sebab yang bertindak sebagai pembuat (*al-asbab al-fâ'ilât*), kecuali berasal dari perbuatan yang berdasarkan perenungan dan *ikhtiyâr*. Maka perbuatan pembuat alami tidak dianggap sebagai sebab-sebab (kausalitas) yang bertindak sebagai pembuat.

Kedua, mereka melihat alam sebagai yang bersumber dari Allah SWT., dari sisi persamaan dengan bersumbernya bayang-bayang dari tubuh seseorang, atau sinar yang berasal dari matahari, atau batu yang selalu jatuh ke bawah.

***

Ini tidak disebut perbuatan. Sebab perbuatan itu tidak terpisah dari si pembuat.

Saya katakan, bahwa semua ini bohong. Hal itu karena para filosof melihat, bahwa sebab-sebab itu ada empat golongan; pembuat (*fâ'il*), materi (*mâddah*), bentuk (*shûrah*), dan tujuan (*ghâyah*).

Pembuat (*fâ'il*) adalah yang mengeluarkan selainnya dari potensialitas (*quwwah*) menjadi realitas (*fi'l*), dan dari ketiadaan menjadi ada. Pengeluaran semacam ini bisa terjadi dengan cara perenungan (*rawiyyah*) atau *ikhtiyâr*. Bahkan juga bisa secara alami (*bi ath-thab'*).

Mereka tidak menyebut *person* sebagai pembuat bayang-bayangnya, kecuali sebagai pernyataan metaforis (*majâz*), sebab bayang-bayang itu tidak terpisah dari *person* tersebut. Sementara pembuat itu pasti terpisah dari apa yang dibuatnya. Mereka yakin bahwa Allah SWT. terpisah dari alam. Maka, menurut mereka, Dia tidak termasuk dalam jenis ini.

Dia juga bukan pembuat. Dengan kata lain, pembuat dalam kenyataan (*fî asy-syâhid*), tidak yang memiliki *ikhtiyâr*, juga bukan yang tidak memiliki *ikhtiyâr*.

Dia adalah pembuat sebab-sebab ini, yang mengeluarkan segala sesuatu dari ketiadaan menjadi ada, dan menjaga sesempurna mungkin. Dia lebih mulia dari pembuat-pembuat dalam kenyataan.

Maka, tidak perlu ada sanggahan semacam ini. Hal itu karena mereka berpendapat bahwa perbuatan-Nya bersumber dari ilmu, bukan dari keterpaksaan, baik oleh zat-Nya, maupun unsur-unsur eksternal, bahkan dari tempat yang paling utama bagi wujud-Nya.

Secara otomatis Dia tergolong yang berkehendak bebas (*murîd mukhtâr*), berada di pucuk tingkatan tertinggi di antara yang berkehendak lain-Nya.

Berikut ini saya sertakan beberapa pernyataan orang bijak (*al-hakîm*),[90] *imâm al-qawm*, dalam beberapa makalah yang ditulisnya dalam *"Fi 'ilm Mâ ba'da âth-Thabî'ah"* (setelah alam semesta):

[Sesungguhnya suatu kaum berkata, "Bagaimana Allah SWT. menciptakan alam bukan dari apa-apa? Dan menjadikannya sesuatu yang bukan dari apa-apa?"

Kita menjawab, "Sang Pembuat itu tidak terlepas dari keadaan kekuatannya yang sama dengan kekuasaannya. Dan kekuasaannya sama dengan keinginannya. Dan keinginannya sama dengan kebijaksanaannya."

Dengan kata lain, kekuatan itu lebih lemah dari kekuasaan. Dan kekuasaan lebih lemah dari keinginan. Dan keinginan lebih lemah dari kebijaksanaan.

Jika sebagian kekuatan-kekuatan ini lebih lemah dari yang lain, maka kausa prima (*al-'illah al-ûlâ*; sebab pertama) tidak berbeda dengan kita. Ia masih memiliki kekurangan seperti yang kita miliki. Dan, pandangan ini sungguh sangat buruk.

Semustinya masing-masing dari setiap kekuatan mengandung kesempurnaan. Kapan saja Dia berkehendak, Dia pasti mampu. Kapan saja Dia mampu, Dia pasti memiliki kekuatan. Dan semua itu dengan kebijaksanaan yang sangat tinggi.

Terkadang Dia melakukan apa saja yang dikehendaki bukan dari apa-apa.[91]]

Selanjutnya ia berkata:

[Semua yang ada di alam ini terikat dengan kekuatan yang ada pada Allah SWT.

Jika tidak karena kekuatan tersebut ada pada segala sesuatu, niscaya semua tidak akan tampak kelihatan di pelupuk mata.]

Saya katakan, *al-mawjûd al-murakkab* (mawujud yang tersusun) itu ada dua macam:

Pertama, ketersusunan (*tarkîb*) yang di dalamnya merupakan makna komplementer bagi wujud yang tersusun.

Kedua, wujud sesuatu yang tersusun dalam ketersusunannya seperti wujud materi bersama bentuk.

Beberapa mawujud ini, menurut akal, tidaklah wujudnya mendahului ketersusunannya, melainkan ketersusunan tersebut menjadi kausalitas bagi wujud yang ada. Ia lebih dahulu dari wujud itu sendiri.

Jika Allah SWT. sebagai kausalitas ketersusunan partikularitas-partikularitas alam yang ada dalam susunannya, Dia pasti men-

jadi sebab bagi wujudnya. Dan, setiap yang menjadi sebab wujud sesuatu, pasti ia menjadi pembuat (*fâ'il*) sesuatu tersebut.

***

Masalah inilah yang semustinya dipahami menurut pendapat kaum.

***

[65]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Jika dikatakan, setiap wujud tidak wajib ada dengan zatnya, tetapi bisa juga ada dengan lainnya.

Kita menyebut sesuatu yang ada tersebut sebagai *maf'ûl* (objek). Dan menyebut penyebab keberadaannya sebagai *fâ'il* (subjek, pelaku, pembuat). Kita tidak peduli apakah sebab tersebut menjadi subjek alami atau dengan *irâdah*. Sebagaimana kalian tidak mempedulikan apakah ia menjadi subjek dengan alat atau dengan tanpa alat.

Hingga pernyataannya: seperti apa yang kita katakan, melakukan apa yang dilakukan.

[65]. Saya katakan:

Inti persoalan ini memiliki dua jawaban:

Pertama, setiap yang menjadi wajib dengan lainnya, berarti menjadi objek bagi yang wajib dengan zatnya.

Jawaban ini bertentangan, karena yang wajib dengan lainnya, tidak musti yang wajib wujudnya menjadi subjek baginya. Kecuali, ia bertindak sebagai subjek yang sebenar-benarnya, yaitu yang memindahkan dari potensialitas menuju realitas.

Kedua, yaitu bahwa *isim fâ'il* itu sama dengan genus, karena ia bisa berbuat dengan *ikhtiyâr* dan perenungan (*rawiyyah*), dan atau berbuat secara alami (*bi ath-thab'*).

Pernyataan tersebut benar, dan sejalan dengan apa yang kita sampaikan tentang batasan-batasan *isim fâ'il* (subjek).

Tetapi dengan pernyataan ini disinyalir, bahwa para filosof tidak menganggapnya sebagai *murîd* (yang berkehendak).

Ini penamaan yang tidak tepat.

Maksudnya, bahwa setiap mawujud itu menjadi wajib ada, baik dengan zatnya sendiri, maupun dengan selainnya.

***

[66]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Kita tegaskan, ini penamaan yang rusak. Kita tidak menamakan semua sebab, dari sisi apa pun, sebagai Dan setiap yang menjadi akibat sebagai *maf'ûl*.

Jika demikian, maka benar jika dikatakan, bahwa *jamâd* (benda mati) tidak memiliki perbuatan. Perbuatan itu hanya dimiliki oleh binatang (makhluk hidup). Yang demikian ini merupakan pernyataan benar dan masyhur.

[66]. Saya katakan:

Adapun pernyataannya, bahwa ia tidak menyebut setiap sebab sebagai *fâ'il*, itu benar. Akan tetapi argumentasi yang dikemukakan untuk menyatakan bahwa benda mati tidak disebut *fâ'il*, itu salah. Sebab, ada beberapa benda mati yang apabila perbuatan dinafikan darinya, maka perbuatan yang ternafikan darinya hanyalah perbuatan yang bersumber dari akal dan *irâdah*, bukan perbuatan secara absolut.

Sebab kita juga mendapatkan, pada beberapa benda mati adanya pengadaan yang memproduksi sepertinya dari potensialitas menjadi realitas. Contohnya, api yang dapat mengubah setiap yang basah dan kering menjadi api lain sepertinya. Hal itu, karena ia memproduksi sesuatu yang ada dalam dirinya berupa potensialitas menjadi realitas.

Oleh karena itu, maka setiap yang tidak memiliki potensi dan kesiapan untuk menerima perbuatan api di dalamnya, berarti api serupa tidak menjadi *fâ'il*.

Mereka mengingkari, bahwa api bisa menjadi *fâ'il*. Masalah ini akan didapatkan nanti, pada pembahasan berikutnya.

Seseorang juga tidak akan meragukan, bahwa di dalam diri binatang (makhluk hidup) ada kekuatan alami (*quwâh thabî'iyyah*),

yang dapat menjadikan makanan sebagai partikularitas yang memakannya.

Ringkasnya, coba pikirkan badan makhluk hidup dengan saksama. Apabila kita menganggapnya tidak ada, niscaya makhluk hidup tersebut musnah, seperti dikatakan Galen.

Dengan pemikiran semacam ini, maka kita menamakan makhluk hidup tersebut sebagai yang hidup. Dan, dengan ketiadaan kekuatan itu di dalamnya, kita menyebutnya mati.

***

[67]. Kemudian Abû Hâmid berkata:

Meskipun kita menyebut benda mati sebagai *fâ'il*, hal itu tentu hanya sebatas *isti'ârat*[92], sebagaimana kita juga menyebutnya sebagai *thâlib murîd* (peminta yang berkehendak) sebagai *majâz* (metafora).

***

[67]. Saya katakan:

Apabila disebut *fâ'il*, dengan dimaksudkan sebagai melakukan perbuatan yang berkehendak (*murîd*), maka yang demikian disebut *majâz*. Sebagaimana jika dikatakan ia 'meminta dan berkehendak'. Sedangkan dimaksudkan dengannya, untuk mengeluarkan selainnya dari potensialitas menjadi realitas. Maka, ia berarti *fâ'il* yang hakiki dengan pengertian yang sempurna.

***

[68]. Kemudian Abû Hâmid berkata:

Adapun pernyataan kalian, bahwa menurut kita *fâ'il* itu bersifat umum dan terbagi menjadi, *fâ'il* alami dan *fâ'il* dengan *iradah*. Hal ini tidak dapat diterima.

Hal tersebut sama dengan pernyataan seseorang, bahwa menurut kita, yang berkehendak (*murîd*) itu bersifat umum, dan terbagi menjadi, berkehendak dengan mengetahui apa yang dikehendaki (*murîd ma'â al-'ilm bi al-murâd*), dan berkehendak tetapi tidak mengetahui apa yang dikehendaki. Pernyataan tersebut rusak,

sebab *irâdah* itu pasti mengandung pengetahuan. Demikian juga perbuatan yang pasti mengandung keinginan.

[68]. Saya katakan:

Adapun pernyataan mereka, bahwa *fâ'il* itu terbagi menjadi yang berkehendak dan yang tidak berkehendak, itu benar.

Sedangkan perumpamaannya dengan klasifikasi *irâdah* yang terbagi menjadi, yang diketahui dan yang tidak diketahui, itu tidak benar. Sebab, perbuatan dengan *irâdah* sudah berada dalam lingkup yang mengetahui (*'âlim*). Dengan demikian, klasifikasi semacam ini hanya pemborosan.

Berbeda dengan klasifikasi perbuatan, ia tidak meliputi pengetahuan, sebab seseorang dengan tanpa mengetahui, kadang-kadang dapat mengeluarkan sesuatu dari ketiadaan menjadi wujud lain, selain ketiadaan itu.

Hal ini sudah sangat jelas. Oleh karena itu, para ulama menyitir firman Allah SWT., "*jidâr yurîdu an yanqadldla* (dinding hendak retak)", sebagai sebuah *isti'ârah*.

[69]. Kemudian Abû Hâmid berkata:

Adapun perkataan kalian, bahwa pernyataan kita tentang perbuatan alami tidak bertentangan dengan yang pertama, bukan seperti itu. Ia bertentangan dengannya sebagai hakikat. Akan tetapi, pertentangan tersebut tidak sampai meresap dalam pemahaman dan menguatkan rasa tidak senang. Sebab yang demikian itu, hanya pada takaran metaforis.

Manakala ia menjadi sebab dari sisi manapun, dan *fâ'il* juga sebab, maka ia dinamakan *fâ'il* metaforis.

Jika dikatakan ia berbuat dengan *ikhtiyâr*, maka ia merupakan pengulangan *tahqîq*. Sebagaimana pernyataannya, bahwa Ia berkehendak, dan Dia mengetahui apa yang dikehendaki.

[69]. Saya katakan:

Tidak seorang pun meragukan kesalahan pernyataan ini. Sesungguhnya, sesuatu yang dapat mengeluarkan lainnya dari ketiadaan menjadi ada, atau berbuat sesuatu di dalamnya, ia tidak disebut sebagai *fâ'il* dengan pengertian metaforis, melainkan ia ber-

kedudukan sebagai *fâ'il* hakiki. Sebab, batasan-batasan *fâ'il* ada padanya.

Dan klasifikasi *fâ'il* menjadi, yang berbuat dengan alami, dan yang berbuat dengan ikhtiar, bukanlah klasifikasi *isim musytarak* (*hujjah*nitas), melainkan sebuah klasifikasi genus.

Jika demikian yang terjadi, maka klasifikasi seseorang tentang *fâ'il* yang dikategorikan menjadi dua macam, yaitu *fâ'il* dengan alami dan dengan *ikhtiyâr*, sangat bisa diterima (benar). Sebab, mengeluarkan potensialitas kepada perbuatan selainnya, terklasifikasi kepada dua macam itu.

[70]. Abû Hâmid berkata:

Kecuali jika tergambarkan adanya perbuatan *majâzi*, dan di sisi lain ada perbuatan hakiki. Dengan demikian, jiwa ini tidak akan menolak pernyataan adanya perbuatan dengan *ikhtiyâr*, yang bermakna sebagai perbuatan hakiki, bukan *majâzi*. Contohnya, pernyataan seseorang; "Berbicara dengan lisannya", atau, "Melihat dengan matanya." Maka, ketika melihat dengan mata hati bisa dikategorikan sebagai *majâz*. Dan atau berbicara dengan menggerakkan kepala dan tangan juga bisa dianggap majaz. Hal ini niscaya akan ada orang yang berkata, "Berkata dengan kepalanya." Dan, tidak terlalu buruk untuk dikatakan, "Berkata dengan lisannya," dan atau "Melihat dengan matanya", itu bermakna sebagai penafian kemungkinan tergolong *majâz*.

Inilah ketergelinciran kaki. Maka, berhati-hatilah dari tipu daya orang-orang bodoh.

[70]. Saya katakan:

Ini memang ketergelinciran bagi orang yang menggunakan *tasybih* (perumpamaan, asimilasi) yang keliru, dan *'illah* (sebab, kausalitas) yang tidak benar. Terpatri dalam jiwa mereka yang mencela klasifikasi perbuatan menjadi, dengan alami dan dengan *irâdah*.

Sesungguhnya tidak akan ada orang yang mengatakan, "melihat dengan matanya dan dengan selain matanya" dan ia meyakininya sebagai klasifikasi penglihatan. Kecuali jika ia akan berkata, "Melihat dengan matanya" sebagai justifikasi bagi penglihat-

an yang sebenarnya, dan untuk menghindari pemahaman bahwa ungkapan tersebut bersifat metaforis.

Sedangkan jika ia berkata, "Berbuat dengan alami", maka tidak seorang pun yang akan berbeda pemikiran, bahwa yang demikian itu merupakan klasifikasi perbuatan. Jika saja perkataannya, "Berbuat dengan *irâdah,*" itu disamakan dengan ungkapan, "Melihat dengan matanya," niscaya pernyataan, "Berbuat dengan alami", juga akan dianggap sebagai majâz.

Fâ'il dengan alami itu lebih kokoh, dibandingkan *fâ'il* dengan *irâdah*. Sebab *Fâ'il* alami tersebut tidak pernah berhenti berbuat. Sementara *fâ'il* dengan *irâdah* tidak demikian.

Oleh karena itu, lawan-lawan mereka tidak menentang, dan berkata, "Berbuat dengan alami," itu sama dengan pernyataannya, "Melihat dengan matanya" dan perkataannya, "Berbuat dengan *irâdah*", itu sebagai *majâz*. Lebih-lebih menurut mazhab Asy'ariyah yang melihat, bahwa manusia tidak memiliki *iktisâb* (upaya memperoleh sesuatu), serta tidak memiliki perbuatan yang berpengaruh pada mawujud-mawujud.

Jika demikian gambaran *fâ'il* dalam kenyataan (*syâhid*), lantas dari mana dikatakan, bahwa gambaran *fâ'il* hakiki dalam kemayaan (*ghâ['ib*), itu bersumber dari ilmu dan *irâdah*.

***

[71]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Apabila dikatakan, bahwa penyandangan nama *fâ'il* (pelaku, pembuat) itu hanya bisa diketahui dari sudut bahasa, hingga pernyataannya, jika kalian katakan bahwa semua itu hanyalah *majâz,* berarti kalian memutuskan sesuatu dengan tanpa dasar pijakan.

***

[71]. Saya katakan:

Inti pernyataan ini adalah penggunaan *hujjah* yang kesohor, yaitu bahwasanya orang Arab menyebut segala yang berpengaruh dalam sesuatu sebagai *fâ'il* hakiki, bukan *majâzi*, meskipun ia tidak memiliki *ikhtiyâr*.

Ini jawaban kontroversial, maka tidak ada gunanya ditanggapi.

[72]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Dan sebagai jawaban, bahwa semua itu hanya dengan cara kiasan (*majâz*, metafora). Sedangkan *fâ'il* hakiki adalah apa yang berbuat sesuatu berdasarkan *irâdah* (kehendak, kemauan).

Dalil yang menunjukkan hal tersebut adalah, bahwa ketika kita meniscayakan terjadinya sebuah peristiwa karena salah satu dari dua hal; yaitu yang bersifat *irâdî* (dengan kehendak), dan yang lain tidak berdasarkan kehendak (*ghayr irâdî*), niscaya akal juga akan mengklasifikasi perbuatan sesuai yang berdasarkan kehendak (*irâdî*). Begitu pula bahasa.

Maka barangsiapa melemparkan seseorang ke dalam api, kemudian ia meninggal, yang disebut pembunuh adalah dia, bukan api. Sehingga apabila dikatakan, "Tidak ada yang membunuhnya kecuali si Fulan", maka apa yang dikatakan itu benar.

Sampai pernyataannya, Allah SWT. bukanlah pembuat dan pencipta alam, kecuali hanya sebagai pernyataan metaforis.

[72]. Saya katakan:

Jawaban semacam ini adalah bagian dari pekerjaan para pengangguran, yang hanya berpindah dari satu kesalahan ke kesalahan yang lain.

Abû Hâmid lebih dari sekadar seperti itu. Namun, semoga yang hidup semasa dengannya bisa menerima kitab ini, sehingga bisa menghapus prasangka mereka kepadanya, sebagai yang telah berpendapat seperti pendapat orang-orang bijak. Yaitu bahwa perbuatan tidak dinisbatkan seseorang kepada instrumen (alat), melainkan dinisbatkan kepada penggerak pertama (*al-muharrik al-awwal*). Adapun yang membunuh dengan api, sebenarnya dia adalah *fâ'il* hakiki. Sedangkan api adalah instrumen pembunuhan. Sementara kepada yang terbakar api hingga terbunuh, tanpa adanya ikhtiar seseorang, maka, tidak mungkin ada orang yang berkata bahwa ia dibakar oleh api secara metaforis.

Di sinilah letak kekeliruannya. Ia telah ber-*hujjah* dengan apa yang dianggap sebagai *murakkab* (tersusun), padahal ia tergolong *basîth* (sederhana), dan *mufrad* (tunggal), bukan *murakkab*.

Hal semacam itu tidak berbeda dengan kaum Sophis, seperti seseorang yang berkata tentang orang negro (berkulit hitam), bahwa giginya putih. Pernyataan tersebut dianggapnya sebagai putih secara mutlak.

Para filosof tidak mengatakan, bahwa Allah SWT. Yang Berkehendak (*murîd*) secara Absolut. Sebab Dia adalah *fâ'il* yang berbuat berdasarkan ilmu dan berpengetahuan. *Fâ'il* akan mengutamakan salah satu dari dua hal sejenis, meskipun keduanya sama-sama mungkin.

Akan tetapi yang mereka katakan adalah, bahwa Allah SWT. bukanlah yang berkehendak (*murîd*) sebagaimana kehendak insani.

[73]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Apabila dikatakan, yang kita maksudkan dari keberadaan Allah SWT. sebagai *fâ'il,* karena ia menjadi sebab bagi keberadaan semua wujud selain diri-Nya, dan alam adalah perbuatan-Nya. Apabila tidak ada wujud Allah SWT., niscaya tidak akan pernah tergambarkan adanya wujud alam.

Sampai pernyataannya, maka tidak ada yang perlu dipertentangkan, manakala sebuah nama sudah dapat dengan jelas ditangkap maknanya.

[73]. Saya katakan:

Inti pernyataan ini adalah pernyataan sikap menerima pendapat para lawan, bahwa Allah SWT. bukan *fâ'il* (pembuat), melainkan Dia menjadi sebab, yang wujud sesuatu tidak akan mencapai kesempurnaan, kecuali dengan sebab tersebut.

Ini jawaban yang tidak berarti, sebab ia melazimkan para filosof untuk menjadikan yang pertama sebagai *mabda'* (dasar, titik mula) menurut bentuk bagi universalitas, sebagaimana jiwa menjadi *mabda'* bagi jasad.

Pernyataan ini tidak pernah disampaikan, oleh salah satu dari mereka.

[74]. Kemudian Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Kita katakan, maksud kita adalah untuk menerangkan bahwa makna ini tidak disebut sebagai perbuatan dan ciptaan. Melainkan, yang disebut perbuatan dan ciptaan, adalah apa yang benar-benar keluar dari *irâdah* (kehendak).

Dan kalian telah menafikan hahekat makna perbuatan.

Sampai pernyataannya, tujuan masalah ini adalah untuk mengungkap kepalsuan semata.

[74]. Saya katakan:

Pernyataan ini merupakan sebuah kelaziman bagi para filosof. Jika mereka mengatakan seperti apa yang dikatakan olehnya tentang mereka, yaitu meniscayakan mereka menerima ketetapan ini—bahwa alam tidak memiliki *fâ'il* (pembuat), baik dengan alami maupun berdasarkan *irâdah*, dan tidak adanya *fâ'il* lain selain kedua jenis tersebut—maka apa yang dia paparkan tidak bertujuan untuk mengungkap kepalsuan mereka. Kepalsuan itu dinisbatkan kepada para filosof, bukan kepada beberapa pernyataan mereka.

[75]. Abû Hâmid berkata:

Argumen Kedua

Menyangkal keberadaan alam sebagai perbuatan Allah, menurut prinsip-prinsip para filosof ditinjau dari perspektif syarat dalam perbuatan. Yaitu, bahwa perbuatan selalu mengindikasikan temporalitas (*hâdits*). Sedangkan alam menurut mereka adalah sesuatu yang eternal, bukan temporal.

Perbuatan, bermakna mengeluarkan sesuatu dari *'adam* menjadi *wujûd* (dari tidak ada menjadi ada) dengan memberinya asal temporal. Hal yang demikian, sama sekali tidak bisa dibayangkan terjadi pada sesuatu yang eternal. Sebab apa-apa yang mawujud secara eternal, tidak bisa diadakan dengan memberinya asal temporal. Jadi, sebuah asal temporal merupakan syarat yang tidak dapat dipisahkan dari perbuatan. Sedangkan menurut mereka, alam itu tergolong eternal. Lantas, bagaimana bisa menjadi perbuatan Allah SWT.?

***

[75]. Saya katakan:

Memang benar demikian, jika alam itu menjadi eternal dengan zatnya dan menjadi mawujud bukan berasal dari sesuatu yang bergerak. Sebab setiap yang bergerak terdiri dari partikularitas-partikularitas temporal. Yang demikian itu sama sekali tidak memiliki *fâ'il*.

Tetapi jika eternalitas bermakna kejadian yang abadi, yang kejadian tersebut tidak memiliki batas awal dan akhir, maka sesungguhnya yang menyandang kejadian abadi tersebut lebih pantas disebut temporal dibanding yang menyandang kejadian terputus.

Dari sisi ini, alam berarti ciptaan Allah SWT.. Ia lebih pantas menyandang sebutan temporal dibanding eternal.

Akan tetapi para *hukamâ'* menyebut alam sebagai sesuatu yang eternal (*qadîm*), semata untuk menghindari pemahaman yang disejajarkan dengan temporalitas yang berasal dari sesuatu, dalam suatu waktu, dan menjadi ada setelah sebelumnya tiada.

***

[76]. Selanjutnya Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Jika dikatakan, bahwa sesuatu yang temporal bermakna *mawjûd* setelah *'adam* (ada setelah tiada). Oleh karena itu, yang menjadi pertanyaan kita, apakah sesuatu yang berasal dari *fâ'il* temporal tersebut tergolong wujud murni (*al-wujûd al-mujarrad*), atau ketiadaan yang murni (*al-'adam al-mujarrad*), atau kedua-duanya?

Sungguh tidak benar jika dikatakan—karena temporalitasnya, dan temporalitas tidak bermakna selain menjadi *mawjûd* setelah *'adam* (ada setelah tiada), sedangkan, ketiadaan (*'adam*) tidak berhubungan dengannya—bahwa ketiadaan terdahulu itu terkait dengan *fâ'il* temporal tersebut.

Juga tidak benar, bahwa kedua-duanya memiliki keterkaitan dengan *fâ'il*. Sebab, ketiadaan tidak memiliki korelasi dengannya, dan ketiadaan—sebagai sesuatu yang tiada—sama sekali tidak membutuhkan pelaku (*fâ'il*).

Maka, tinggallah bagi mereka untuk mengatakan bahwa sesuatu yang berhubungan dengan *fâ'il* temporal hanya sesuatu yang

mawujud, yaitu wujud yang murni berasal dari *fâ'il* temporal tersebut. Dan tidak ada yang pantas dinisbatkan kepadanya selain sesuatu yang mawujud.

Apabila keabadian menjadi keniscayaan bagi suatu wujud, maka hubungannya dengan pelaku (*fâ'il*) juga musti abadi.

Jika penisbatan semacam ini abadi, maka sesuatu yang dinisbatkan kepadanya lebih utama dan pengaruhnya juga akan lebih abadi, karena ketiadaan tidak pernah dapat dinisbatkan kepada pelaku.

Maka, tinggallah bagi mereka untuk mengatakan, bahwa sesuatu akan berhubungan dengan pelaku, sebab sesuatu tersebut merupakan sesuatu yang *hâdits* (temporal).

Dan, tidak ada pengertian lain dari temporalitas yang ada padanya, selain berarti ia menjadi ada setelah sebelumnya tiada (*mawjûd ba'da 'adam*).

Dan, ketiadaan sama sekali tidak dapat dinisbatkan kepada pelaku.

[76]. Saya katakan:

Jawaban senada sebenarnya juga pernah dilontarkan Ibn Sînâ menanggapi pernyataan para filosof. Saya tegaskan, ini pernyataan sophistik. Ia mengatakan, bahwa pelaku tidak bisa terlepas keterkaitannya dengan wujud-wujud temporal atau ketiadaan yang mendahuluinya, maupun ketiadaan murni atau kedua-duanya.

Mustahil apabila pelaku memiliki keterkaitan dengan ketiadaan, sebab pelaku tidak berbuat sesuatu yang tidak ada. Mustahil pula ia terkait dengan kedua-duanya. Tinggallah satu yang pasti, yaitu keterkaitannya dengan wujud-wujud. Dan, temporalitas (*ihdâts*) hanya bisa dimengerti, sebagai keterkaitan perbuatan dengan wujud. Maksudnya, perbuatan pelaku (*fâ'il*) hanya pengadaan (*îjâd*).

Dalam hal ini tidak ada perbedaan antara ketiadaan yang mendahului suatu wujud maupun ketiadaan murni.

Sisi kesalahan pernyataan di sini adalah, bahwa perbuatan *fâ'il* itu tidak terkait dengan wujud. Kecuali dalam keadaan tiada, yaitu semasa menjadi wujud potensial (*wujûd bi al-quwwah*), dan tidak terkait dengan wujud riil (*wujûd bi al-fi'l*). Bahkan, tidak pula dengan wujud

yang tidak sempurna (*al-wujûd al-nâqish*) yang menjadi bagian dari ketiadaan.

Maka perbuatan *fâ'il* sama sekali tidak memiliki keterkaitan dengan ketiadaan, sebab ketiadaan bukanlah bentuk perbuatan. Juga tidak terkait dengan wujud-wujud yang tidak berhubungan dengan ketiadaan. Sebab, wujud yang sempurna sama sekali tidak lagi membutuhkan pengadaan (*îjâd*) dan yang mengadakan (*mûjid*). Sedangkan, wujud yang berhubungan dengan ketiadaan tidak akan pernah ada kecuali setelah diciptakan yang menciptakan.

Oleh karena itu, maka tidak ada yang perlu diragukan lagi di sini bahwa wujud alam tetap memiliki hubungan dengan ketiadaan, seperti keadaan dalam wujud gerak, yaitu bahwa gerak (*harakah*) selalu saja membutuhkan adanya penggerak (*muharrik*).

***

Para *muhaqqiq* (*investigator*, penyelidik) di kalangan filosof meyakini, bahwa inilah keadaan alam tertinggi (*'alam a'lâ*) bersama Allah SWT., di samping juga ada alam tinggi (*'âlam 'alwî*).

Dengan inilah para makhluk ciptaan-Nya berbeda-beda. Sesungguhnya ciptaan-ciptaan tersebut, jika tidak memiliki hubungan dengan ketiadaan, pasti semuanya membutuhkan pelaku yang dapat melanggengkan wujudnya.

***

[77]. Abû Hâmid berkata:

Pernyataan kalian bahwa sesuatu yang mawujud tidak mungkin diciptakan, adalah benar. Hal ini, apabila dimaksudkan bahwa tidak ada wujud (temporal) yang tidak didahului oleh ketiadaan. Akan tetapi apabila dimaksudkan sebagai keadaan yang mawujud tidak mungkin diciptakan, maka sudah kita jelaskan, bahwa tidak ada sesuatu yang dapat diciptakan, kecuali, karena ia (memiliki potensi untuk menjadi) mawujud, bukan ketiadaan (*'adam*).

Sesuatu akan menjadi ada (*mawjûd*), apabila pelaku bertindak sebagai yang mengadakan (*mûjid*). Dan, pelaku tidak akan pernah

bertindak sebagai yang mengadakan (*mûjid*) terhadap sesuatu yang tidak ada, melainkan pada sesuatu yang ada (*mawjûd*).

Dengan demikian, maka proses pengadaan (*îjâd*) sesuatu, memiliki keterkaitan yang koheren dengan: keberadaan pelaku, yang bertindak sebagai yang mengadakan (*mûjid*), dan keberadaan objek yang akan diadakan sebagai sesuatu yang (memiliki potensi untuk menjadi) *mawjûd*. Sebab, pengadaan (*îjâd*) itu sendiri bermakna penisbatan yang mengadakan (*mûjid*) terhadap sesuatu yang diadakan (*mûjad*).

Jadi jelas, bahwa proses pengadaan itu hanya bisa terjadi pada sesuatu yang mawujud, jika proses pengadaan tersebut memang dimaksudkan sebagai penisbatan, yang dengannya, pelaku dapat bertindak sebagai yang mengadakan, dan objeknya menjadi sesuatu yang diadakan.

***

Mereka berkata, oleh karenanya maka kita memutuskan bahwa alam merupakan perbuatan Allah SWT. sebagai sesuatu yang azali dan abadi. Dan juga tidak ada keadaan, di mana Dia bukan bertindak sebagai pelaku terjadinya alam, karena sesuatu yang dihubungkan dengan pelaku berarti sebuah eksistensi (wujud). Apabila hubungan tersebut abadi, maka wujud yang dihubungkan dengannya juga akan abadi. Sebaliknya, apabila hubungan terputus, maka eksistensi tersebut akan hancur.

Hal ini tidak seperti yang kalian bayangkan, yaitu bahwa meskipun Allah SWT. diestimasikan tidak ada, niscaya eksistensi alam tetap akan ada. Kalian mungkin 'menyejajarkan' Allah SWT. dengan kuli bangunan, yang meskipun kuli-kuli itu telah tiada (meninggal), niscaya bangunan yang dibangun oleh mereka tetap akan ada. Kiranya perlu dicamkan, bahwa kesinambungan adanya bangunan tersebut tidak berhubungan dengan adanya si pembangun, melainkan sangat bergantung kepada kekuatan konstruksi yang mengokohkan seluruh komponen-komponennya. Apabila bangunan tersebut tidak memiliki kekuatan, karena dibangun dengan tanpa adanya bahan yang cukup dominan semisal air,

maka perbuatan pelaku semata tidak akan dapat menjaga keutuhan bangunan itu.

***

[77]. Saya katakan:

Semoga saja alam memiliki kualifikasi semacam itu.

Ringkasnya, pernyataan ini tidak benar, apabila proses pengadaan (*îjâd*) dari pelaku yang mengadakan berhubungan dengan sesuatu yang *mawjûd* dari sisi keberadaannya sebagai *mawjûd bi al-fi'l* (wujud riil), yang sama sekali tidak memiliki kekurangan dan potensi, kecuali jika substansi mawujud diestimasikan keberadaannya, sebagai sesuatu yang diadakan (*mûjad*). Sesungguhnya, objek yang diadakan tidak akan menjadi sesuatu yang diadakan, kecuali dengan adanya pelaku yang mengadakan.

Apabila keberadaan sesuatu yang diadakan dari yang mengadakan menjadi tambahan bagi substansinya, maka batalnya penisbatan antara pelaku yang mengadakan dan objek yang diadakan tidak lazim membatalkan suatu eksistensi (*wujûd*).

Namun, apabila ia tidak menjadi tambahan, bahkan substansinya menjadi bertambah. Maksudnya keberadaannya sebagai sesuatu yang diadakan, maka benarlah apa yang dikatakan Ibn *Sînâ*.

Hal ini tidak tepat terjadi pada alam, sebab alam bukan menjadi *mawjûd* sebagai tambahan (*idlâfah*), melainkan ia menjadi ada sebagai substansi (*jawhar*). *idlâfah* tidak bisa disamakan dengan *jawhar*.

Barangkali apa yang dikemukakan oleh Ibn Sînâ hanya tepat, untuk mendeskripsikan bentuk benda-benda langit dengan apa yang ia ketahui sebagai bentuk-bentuk yang berbeda dari materi. Para filosof mengira demikian. Sebab di sini tergambar jelas adanya bentuk-bentuk yang berbeda bagi materi, yang eksistensinya adalah penggambarannya.

Di sini ilmu berlainan dengan sesuatu yang diketahui, dari sisi bahwa sesuatu yang diketahui tersebut berada dalam materi.

***

[78]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Sebagai jawaban bahwa perbuatan *(fi'l)* berhubungan dengan pelaku *(fâ'il)* berdasarkan keberadaannya yang temporal, bukan karena ketiadaan yang mendahuluinya, atau keberadaannya sebagai sebuah mawujud semata.

Maka menurut kita, perbuatan tidak terkait dengan pelaku pada keadaan temporal kedua, melainkan pada saat ia terjadi sebagai sesuatu yang temporal dan keluar dari ketiadaan menjadi ada.

Apabila makna temporalitas (*hudûts*) dinafikan pada yang demikian, maka sungguh tidak rasional keberadaannya sebagai perbuatan, juga keterkaitannya dengan pelaku.

***

Adapun pernyataan kalian, bahwa keberadaannya sebagai sesuatu yang temporal merujuk kepada keberadaannya yang didahului oleh ketiadaan. Dan keberadaannya yang didahului ketiadaan tidak bisa dikategorikan sebagai sebuah perbuatan. Maka yang ini juga demikian. Namun, adanya sesuatu yang didahului ketiadaan tersebut menjadi syarat keberadaan sesuatu sebagai perbuatan. Maka, wujud yang tidak didahului oleh ketiadaan, selamanya tidaklah tepat dikatakan sebagai perbuatan pelaku.

Tidak semua hal yang disyaratkan di dalam keberadaan perbuatan sebagai sebuah perbuatan, menjadi perbuatan pelaku.

Sesungguhnya zat, kekuasaan, kehendak dan pengetahuan pelaku merupakan syarat keberadaannya sebagai pelaku, meskipun semua itu bukanlah pengaruhnya.

Namun, yang jelas sungguh tidak masuk di akal apabila perbuatan itu ada, kecuali berasal dari sesuatu yang mawujud. Maka eksistensi, kehendak, kekuasaan dan pengetahuan pelaku menjadi syarat keberadaannya sebagai pelaku, meskipun bukan pengaruhnya.

***

[78]. Saya katakan:

Semua pernyataan ini benar. Sesungguhnya perbuatan pelaku itu hanya terkait dengan objek (*maf'ûl*), sebagai sesuatu yang bergerak (*mutaharrik*).

Dan, gerak dari wujud potensial (*al-wujûd bi al-quwwah*) kepada wujud riil (*al-wujûd bi al-fi'l*), itulah yang disebut *hudûts* (kejadian).

Sebagaimana ia berkata, bahwa ketiadaan (*'adam*) merupakan salah satu syarat eksistensi gerak (*harakah*) dari penggerak (*muharrik*). Namun, apabila apa yang menjadi syarat dalam perbuatan pelaku (*fi'l al-fâ'il*) tidak memiliki keterkaitan dengan perbuatan pelaku, tentu tidak lazim terkait dengan kontrarinya, sebagaimana dilazimkan oleh Ibn Sînâ.

Para filosof beranggapan, bahwa ada beberapa mawujud yang partikel-partikel substansinya berada dalam gerak, seperti udara dan lain sebagainya. Akan tetapi langit dan selainnya, merupakan genus mawujud yang eksistensi (wujud)-nya berada dalam gerak.

Jika demikian adanya, maka langit tersebut senantiasa berada dalam *huduts* yang abadi.

Berdasarkan hal tersebut, sebagaimana mawujud azali itu lebih berhak disebut sebagai sebuah *wujûd* (eksistensi) dari pada mawujud non azali. Maka, sesuatu yang *hudûts*-nya azali pun, lebih berhak menyandang nama sebagai sesuatu yang *hâdits* (temporal), dibanding yang *hudûts*-nya sewaktu-waktu.

Jika bukan keberadaan alam memenuhi kualifikasi semacam ini, maksudnya substansinya berada dalam gerak. Niscaya setelah menjadi eksistensi, alam tidak lagi memerlukan Allah SWT., sebagaimana rumah yang tidak lagi membutuhkan wujud si pembangun setelah semua proses pembangunan selesai dilaksanakan. Kecuali, apabila keberadaan alam sebagai *mudlâf* (yang ditambah), seperti yang hendak dijelaskan oleh Ibn Sînâ dalam pernyataannya terdahulu.

Kita sudah katakan, bahwa apa yang hendak dia jelaskan hanya dapat dibenarkan terjadi pada benda-benda langit.

Jika demikian, maka alam membutuhkan kehadiran Sang Pencipta pada saat proses penciptaannya, dengan pertimbangan dia sebagai pelaku dari dua sisi sekaligus. Maksudnya karena keberadaan substansi alam sebagai makhluk dalam gerak, dan keberadaan bentuknya yang menjadi dasar eksistensinya. Juga wujudnya yang tergolong tabiat *mudhâf*, bukan *kayf* (kualitas), artinya keadaan dan tabiat-tabiat tertentu yang bersifat kualitatif.

Sesungguhnya setiap sesuatu yang bentuknya termasuk dalam genus ini, dan juga terbatas. Maka jika ia ada, dan keberadaannya sudah sempurna, niscaya ia tidak lagi membutuhkan pelaku (*fâ'il*).

Semua ini tentu akan menjadi solusi bagi Anda di dalam mengentaskan keragu-raguan dan kebimbangan yang melanda banyak manusia. Sebagai akibat penerimaan pernyataan-pernyataan yang bertentangan.

***

[79]. Abû Hâmid berkata:

Jika dikatakan, kalian mengakui diperbolehkannya keberadaan perbuatan bersamaan, dan tidak terjadi lebih akhir dari pelaku, maka jelas perbuatan tersebut harus bersifat temporal apabila pelakunya temporal, dan eternal apabila pelakunya eternal.

Apabila kalian menetapkan syarat perbuatan harus terjadi lebih akhir dari pelaku, tentu yang demikian mustahil adanya. Sebab, seseorang yang menggerak-gerakkan tangannya dalam sebuah gelas yang berisi air, niscaya air tersebut akan bergerak seiring dengan gerak tangan tersebut, bukan sebelumnya, juga bukan sesudahnya. Jika air tersebut bergerak sesudah gerakan tangan, pastilah tangan dan air berada dalam satu tempat sebelum berpisah. Namun, apabila ia bergerak sebelum gerakan tangan, niscaya air akan terpisah dari tangan, padahal gerakan yang terjadi pada air merupakan akibat dan perbuatan tangan.

Jika kita niscayakan gerakan tangan di dalam air sebagai sesuatu yang eternal, secara otomatis gerakan air juga akan menjadi eternal. Sebab gerakan air tersebut, merupakan akibat (*ma'lûl*) dan objek

perbuatan (*maf'ûl*) tangan. Dengan demikian tidak ada yang menghalanginya untuk menjadi sesuatu yang eternal.

Begitu pula penisbatan alam kepada Allah SWT.

***

[79]. Saya katakan:

Dalam hubungan antara gerak dan yang menggerakkan memang benar, sedangkan, antara mawujud yang diam dengan yang menjadikannya mawujud, atau dalam sesuatu yang tidak diam dan tidak pula bergerak, jika diniscayakan menjadi mawujud dengan sifat ini, tentu tidaklah bisa dibenarkan. Kecuali, sesuatu eksternal berlawanan dengan mawujud tersebut, baik perbuatan itu berupa perbuatan alami (*fi'l thâbi'î*), maupun yang didasarkan kehendak (*fi'l irâdiy*).

Coba lihat kembali bagaimana Asy'ariyah menyifati mawujud eternal, dan menolak terjadinya perbuatan pada eksistensinya yang eternal. Kemudian mereka memperbolehkannya, sehingga akhirnya eksistensinya yang eternal terbagi menjadi dua eksistensi yang sama-sama eternal, yaitu yang lalu (*mâdlî*) dan yang akan datang (*mustaqbal*).

Semua ini, menurut para filosof pertanda kebingungan dan pencampur-adukan.

[80]. Abû Hâmid berkata, menjawab para filosof dalam pernyataan terdahulu:

Kita katakan, memang kita tidak memustahilkan terjadinya perbuatan menyatu dengan pelaku, setelah keberadaan perbuatan tersebut menjadi temporal (*hâdits*). Misalnya, gerakan yang ditimbulkan oleh air adalah peristiwa temporal yang terjadi setelah ketiadaan. Maka, yang demikian boleh dikategorikan sebagai perbuatan, baik kejadiannya lebih akhir dari zat pelaku, maupun bersama-sama dengannya.

Namun menyatunya perbuatan dengan pelaku semacam itu tidak dapat kami terima, jika terdapat pada perbuatan eternal. Sebab, sesuatu yang terjadi bukan dari ketiadaan, walaupun disebut

sebagai perbuatan. Hal ini tentu hanya bersifat metaforis, bukan yang sebenarnya.

Sedangkan hubungan antara sebab (*'illah*) dan akibat (*ma'lûl*), maka kedua-duanya bisa jadi. Sama-sama menjadi temporal, atau sama-sama menjadi eternal.

Sebagaimana dikatakan, bahwa ilmu eternal menjadi sebab keberadaan zat eternal menjadi *'âlim* (yang berilmu). (Namun kita tidak memperbincangkan tema ini, melainkan tema yang berkaitan dengan perbuatan).

Dan penamaan akibat, sebagai perbuatan sebab (*fi'l al-'illah*) tentu hanya bersifat metaforis. Sebab, yang layak disebut perbuatan hanyalah yang memenuhi syarat, yaitu terjadi dan berasal dari ketiadaan.

Jika ada orang yang memperbolehkan penyandangan nama suatu eksistensi eternal nan abadi sebagai perbuatan bagi yang lain, yang demikian tentu hanyalah merupakan pernyataan *isti'arah*.

Pernyataan kalian, bahwa jika kita mengestimasikan gerakan air bersama jari-jari merupakan sesuatu yang eternal (*qadîm*), niscaya gerakan air tersebut selamanya tidak akan pernah keluar dari keberadaannya sebagai perbuatan.

Ini kepalsuan. Sebab jari-jari tidak memiliki perbuatan. Adapun pelaku sebenarnya dari gerakan air tersebut adalah pemilik jari-jari. Dialah yang berkehendak. Apabila dia kita anggap sebagai sesuatu yang eternal, maka gerakan jari-jari tetap akan menjadi perbuatannya. Sebab, setiap unit dari gerakan merupakan peristiwa temporal yang berasal dari ketiadaan.

Maka dengan demikian, gerakan tersebut tergolong perbuatan.

Adapun gerakan air, kita tidak akan mengatakannya sebagai perbuatan orang tersebut, melainkan perbuatan Allah SWT., bagaimanapun adanya. Dan wujud gerakan, sebagai suatu perbuatan, ditentukan oleh keberadaannya sebagai sesuatu yang temporal. Bukan oleh keabadian proses bermulanya unit-unitnya. Gerakan hanya akan menjadi perbuatan, sebab ia tergolong sesuatu yang temporal (*hâdits*).

Selanjutnya Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Apabila Anda mengakui, bahwa hubungan perbuatan dengan pelaku sebagai sesuatu yang temporal, tidak ada hubungannya dengan hubungan yang terjadi antara sebab dan akibat, maka semustinya kalian juga mengakui keabadian hubungan kausal.

Maksud pernyataan kami, bahwa keberadaan alam merupakan perbuatan tiada lain kecuali bahwasanya keberadaannya menjadi akibat yang senantiasa berhubungan dengan Allah SWT.

Jika kalian tidak menyebut ini sebagai perbuatan, tentu tidak ada nama yang perlu diperdebatkan setelah semua maknanya dapat dimengerti.

Tidak ada tujuan lain dari pemaparan masalah ini, kecuali untuk menunjukkan bahwa kalian telah tidak sungguh-sungguh menggunakan nama-nama ini. Dan Allah SWT., bagi kalian bukanlah pelaku dalam pengertian yang sesungguhnya. Juga alam bukan perbuatan yang sebenar-benarnya berasal dari-Nya. Menurut kalian, penggunaan nama-nama tersebut hanya bersifat metaforis, bukan yang sesungguhnya. Hal tersebut sudah sangat tampak jelas sekali.

***

[80]. Saya katakan:

Pernyataan ini menetapkan, bahwa para filosof telah menerima pendapat-pendapatnya. Mereka hendak menyatakan bahwa Allah SWT. adalah *fâ'il* (pelaku). Dan Dia menjadi sebab bagi diri-Nya saja. Sebab juga selalu memiliki hubungan dengan akibat.

Hal ini bertentangan dengan apa yang mereka katakan pertama kali. Oleh karena akibat itu hanya memiliki hubungan dengan sebab yang menjadi sebab baginya (*'illah la-hu*), menurut bentuk dan jalan menuju tujuan.

Akibat tidak berhubungan dengan sebab efisien (*'illah fa'ilah*), sebab terkadang bisa jadi sebab efisien tersebut ada, sementara akibatnya tidak ada.

Dalam hal ini, Abû Hâmid seakan-akan menjadi wakil dari seseorang yang diwakili untuk memutuskan sesuatu yang tidak mendapat restu darinya.[93]

***

Justru menurut para filosof alam itu memiliki pelaku (*fâ'il*), yang senantiasa menjadi pelaku, yaitu senantiasa mengeluarkan alam dari ketiadaan menjadi ada.

***

Diskursus semacam ini dulu juga pernah diperdebatkan, antara Aristotelian dan Platonis. Yaitu ketika Plato menyatakan, bahwa alam sebagai sesuatu yang temporal.[94] Maka, tanpa ragu sedikit pun ia menetapkan bahwa alam memiliki pencipta dan pelaku.

Sementara Aristoteles, ketika menyatakan bahwa alam itu eternal (*qadîm*), maka para Platonis banyak yang menyangsikannya. Mereka berkata, bahwa Aristoteles tidak dapat melihat adanya sang pencipta alam. Selanjutnya, Aristoteles mencoba memaparkan beberapa argumennya hingga akhirnya sampai pada satu kesimpulan yang menyatakan, bahwa alam memiliki pencipta dan pelaku. Hal ini menjelaskan hakikat pada tempatnya.[95]

***

Adapun yang mendasar bagi mereka, bahwa gerak terdapat pada benda-benda langit. Dengan gerak tersebut, maka eksistensinya menjadi ada. Maka, pemberi gerak itu merupakan pelaku yang sesungguhnya bagi gerak tersebut. Dan apabila eksistensi benda-benda langit tidak menjadi sempurna kecuali dengan gerak, maka pemberi gerak adalah pelaku (*fâ'il*) bagi benda-benda langit tersebut.

***

Juga sudah teramat jelas menurut mereka, bahwa Dialah pemberi keesaan (*wahdâniyyah*), yang dengan keesaan tersebut mencipta-

kan alam menjadi satu. Dan, pemberi keesaan yang keesaan tersebut menjadi syarat dalam eksistensi sesuatu yang berkomposisi (*murakkab*) adalah pemberi eksistensi (*wujûd*) partikularitas-partikularitas, yang pada partikularitas tersebut terjadi komposisi (*tarkîb*). Sebab komposisi (*tarkiyb*) merupakan sebab bagi partikularitas-partikularitas itu, sebagaimana telah dijelaskan.

Beginilah keadaan *al-mabda' al-awwal* (prinsip pertama) dalam hubungan-Nya dengan alam.

Adapun pernyataan mereka, bahwa perbuatan itu tergolong temporal (*hâdits*), itu memang benar. Sebab ia merupakan gerak.

Sedangkan, makna eternalitas di dalamnya berarti tidak memiliki awal mula dan batas akhir. Oleh sebab karena itu, maka pernyataan mereka bahwa alam itu eternal tidaklah dimaksudkan. Sebab, ia terdiri dari sesuatu yang eternal, karena keberadaan sesuatu tersebut sebagai gerak.

Hal inilah yang belum dimengerti oleh Asy'ariyah. Teramat sulit bagi mereka untuk mengatakan bahwa Allah SWT. Eternal (*qadîm*), dan alam juga eternal (*qadîm*).

Oleh karena itu, maka penyandangan sebutan *al-hudûts ad-dâ'im* (temporalitas yang abadi) kepada alam terasa lebih pas dibanding dinyatakan sebagai sesuatu yang eternal.

***

[81]. Abû Hâmid berkata:

Argumen Ketiga

Tentang kemustahilan keberadaan alam, merupakan perbuatan Allah SWT. menurut prinsip-prinsip mereka. Sesuai dengan syarat yang terdapat dalam pelaku (*fâ'il*) dan perbuatan (*fi'l*).

Yaitu, mereka mengatakan bahwa tidak ada yang bersumber dari yang satu kecuali hanya satu. Sedangkan, awal dari segala sesuatu itu satu. Dan alam terdiri dari komposisi banyak hal yang berbeda-beda. Oleh karena itu, hal ini tidak mungkin ia digambar-

kan sebagai perbuatan Allah SWT., seperti yang tertera pada prinsip-prinsip mereka.

[81]. Saya katakan:

Apabila kaidah-kaidah dasar ini diterima dan dianggap sebagai sebuah keniscayaan, tentu teramat sulit untuk bisa menjawabnya. Tetapi yang demikian itu tidak ada yang mengatakannya, kecuali para filosof muslim belakangan.

***

[82]. Selanjutnya Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Apabila dikatakan bahwa alam semesta tidak berasal dari Allah SWT. dengan tanpa perantara, melainkan ia bersumber dari-Nya sebagai satu mawujud, yaitu, sebagai makhluk pertama, yang merupakan akal murni, atau substansi yang berdiri dengan sendirinya, yang tidak diragukan mengetahui dirinya dan asal mulanya, yang demikian itu, dalam bahasa syara' disebut malaikat. Darinyalah timbul akal kedua. Dari yang kedua, timbul yang ketiga. Dari yang ketiga, timbul yang keempat. Begitu seterusnya mawujud berkembang semakin banyak secara berkesinambungan dengan perantara.

Sesungguhnya perbedaan dan banyaknya perbuatan ditentukan oleh:

(i) Perbedaan daya untuk berbuat (*quwwah fa'ilah*). Misalnya, apa yang dilakukan seseorang berdasarkan daya syahwat, tentu berbeda dengan apa yang ia kerjakan berdasarkan daya amarahnya.

(ii) Perbedaan materi. Sebagaimana matahari dapat memutihkan pakaian yang dicuci, menghitamkan wajah manusia, mencairkan sebagian substansi dan memadatkan yang lainnya.

(iii) Perbedaan alat-alat (instrumen). Misalnya, seorang tukang kayu menggergaji dengan gergaji, menebang dengan kapak, dan melubangi dengan bor.

(iv) Banyaknya perbuatan yang timbul dari banyaknya perantara. Setelah mengerjakan yang satu, perbuatan tersebut me-

ngerjakan yang lain. Begitu seterusnya hingga perbuatan tersebut berkembang semakin banyak.

***

Seluruh bagian-bagian ini mustahil diterapkan pada prinsip pertama (*al-mabda' al-awwal*, Allah SWT.). Sebab, zat-Nya tidak mengandung perbedaan, tidak dualisme, tidak pluralitas. Dan juga perbedaan materi, sebagaimana dijelaskan dalam dalil-dalil tauhid.

Sesungguhnya pembicaraan seputar akibat pertama bersumber dari yang pertama, dan merupakan materi pertama. Tidak kemudian perbedaan alat, sebab tidak ada mawujud yang bersamaan dengan mawujud Allah SWT., dan sejajar dengan posisi-Nya. Pembicaraan ini hanyalah sebatas pada temporalitas (*hudûts*) alat yang pertama.

Maka, hanya dapat dikatakan bahwa pluralitas (*katsrah*) yang terdapat di dalam alam semesta (semuanya) bersumber dari Allah SWT. melalui perantara, sebagaimana dikemukakan terdahulu.

[82]. Saya katakan:

Pernyataan, bahwa sesungguhnya yang satu, apabila menjadi sederhana yang satu (*basîth wâhid*), maka tidak ada yang bersumber darinya kecuali satu. Namun, perbuatan pelaku (*fâ'il*) akan berbeda dan berkembang semakin banyak. Baik dari sisi materi, sementara tidak ada materi yang bersamanya. Atau dari sisi instrumen, sementara tidak ada instrumen yang bersamanya, sebab tidak ada mawujud yang ada bersama keberadaan Allah SWT., juga sejajar dengan posisi-Nya.

Maka tinggallah pada yang sederhana tersebut pertama kali bersumber satu. Selanjutnya, dari yang satu bersumber satu yang lain. Kemudian darinya juga bersumber satu yang lain. Begitu seterusnya hingga berkembang semakin banyak.

***

[83]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Dari sini, di dalam alam musti tidak ada wujud tunggal yang terdiri dari individu-individu (*afrâd*). Namun, semua mawujud yang

ada merupakan kesatuan-kesatuan. Dan, setiap kesatuan menjadi akibat dari kesatuan di atasnya, juga menjadi sebab bagi kesatuan di bawahnya. Begitu seterusnya hingga akhirnya sampai pada akibat yang tidak memiliki akibat (*ma'lûl la ma'lûl la-hu*) di bawahnya. Sebagaimana pada hierarki ke atasnya ia akan sampai pada sebab yang tiada memiliki sebab (*'illah lâ 'illah la-ha*).

Namun kenyataannya tidak demikian. Sebab mereka mengatakan, bahwa jisim terdiri dari bentuk (*shûrah*) dan *hayuli* (materi pertama). Dua hal tersebut kemudian menyatu membentuk satu hal lain.

Demikian juga manusia, terdiri dari jisim (tubuh) dan *nafs* (jiwa), yang wujud keduanya tidak saling mempengaruhi. Jisim tidak merupakan akibat dari nafs, begitu pula nafs tidak merupakan akibat dari jisim. Melainkan masing-masing wujud tersebut berasal dari sebab yang lain.

Menurut mereka falak juga demikian. Ia merupakan benda yang berjiwa. Tetapi benda tersebut tidak berasal dari jiwanya, sebagaimana jiwanya juga tidak berasal dari benda itu. Melainkan, kedua-duanya berasal dari sebab di luar wujud masing-masing.

Lantas, bagaimana ketersusunan ini menjadi sebuah wujud? Apakah berasal dari satu sebab, sehingga salah apa yang dikatakan mereka bahwa tidak ada yang bersumber dari yang satu kecuali satu? Atau, dari sebab-sebab yang tersusun (*'illah murakkabah*)? Jika demikian, maka pertanyaan berikutnya adalah bagaimana sebab tersebut bisa mempertemukan antara yang tersusun (*murakkab*) dengan yang sederhana (*basîth*)?

Prinsip (*mabda'*) itu sederhana, di mana akibat-akibat terkarakterisasi oleh ketersusunan. Dan hal seperti ini tidak dapat dibayangkan, kecuali apabila yang sederhana (*basîth*) dan yang tersusun (*murakkab*) bertemu. Dan apabila pertemuan tersebut terjadi, niscaya pernyataan mereka bahwa tidak ada yang berasal dari yang satu kecuali satu, akan ditolak.

[83]. Saya katakan:

Ini lazim bagi mereka, bilamana mereka meletakkan pelaku pertama (*al-fâ'il al-awwal*), sama seperti pelaku sederhana (*al-fâ'il al-*

basîth) dalam realitas. Maksudnya, semua mawujud menjadi sederhana.

Namun hal seperti ini, meniscayakan permintaan (*thalab*) menjadi universal di dalam semua mawujud. Sedangkan, pembagian mawujud pada yang lain, tidak perlu menggunakan ungkapan; wujud yang terpisah (*al- wujûd al-mufâriq*), dan wujud yang bersifat *hayuli* dan dapat diindra (*al-wujûd al-hayûlânî al-mahsûs*). Sebab yang demikian, mengandung beberapa implikasi:

- Menjadikan prinsip-prinsip (*al-mabâdi'*) yang dituju oleh wujud indrawi (*al-wujûd al-mahsûs*), tidak dituju oleh wujud rasional (*al-wujûd al-ma'qûl*).
- Menjadikan prinsip-prinsip mawujud indrawi terdiri dari materi (*maddat*) dan bentuk (*shûrat*).
- Menjadikan yang satu sebagai *fâ'il* bagi yang lain. Begitu seterusnya hingga sampai pada benda langit (*al-jarm as-samâwî*).
- Menjadikan substansi-substansi rasional (*al-jawâhir al-ma'qûlah*) naik menuju prinsip pertama (*al-mabda' al-awwal*).
- Asimilasi bentuk (*tasybîh al-shûrah*).
- Asimilasi tujuan (*tasybîh al-ghayah*).
- Asimilasi pelaku (*tasybiyh al- fâ'il*).

Yang semua itu sudah sangat jelas tertera di dalam kitab mereka. Maka jadilah premis dan proposisi *hujjah*, yang tidak semustinya menimbulkan keraguan pada diri mereka. Inilah mazhab Aristoteles.

***

Adapun premis yang menyatakan, bahwa tidak ada yang berasal dari yang satu, kecuali yang satu itu merupakan premis yang disepakati para filosof terdahulu, ketika mereka membahas persoalan prinsip pertama bagi alam secara dialektis (*al-fahshl al-jadâlî*), yang mereka anggap sebagai pembahasan mencari pembuktian (*al-fahshl al-burhânî*).

Dari pembahasan tersebut semua menyepakati deduksi, bahwa prinsip hanyalah satu, dan berlaku bagi seluruh eksistensi. Dan, tidak ada yang bersumber dari yang satu itu kecuali satu.

Ketika mereka menetapkan demikian, timbullah pertanyaan, lantas dari mana munculnya pluralitas? Maka, barulah setelah membatalkan premis pertama, mereka kemudian menyatakan, bahwa prinsip pertama itu ada dua. Salah satu premis tersebut untuk kebaikan, dan yang lain untuk keburukan.

Meskipun demikian, menurut mereka, tidak mungkin prinsip-prinsip yang bertentangan itu menjadi satu. Mereka melihat, pertentangan universal yang biasa terjadi hanyalah antara kebaikan dan keburukan. Oleh sebab itu, maka mereka berasumsi bahwa prinsip-prinsip itu ada dua.

Ketika para filosof terdahulu memikirkan hal mawujud-mawujud, dan mereka melihat mawujud-mawujud tersebut semua menuju pada satu tujuan,— yaitu keserasian dan keteraturan (*nidhâm*) di alam Sebagaimana keteraturan mawujud dalam militer di bawah komando pimpinan. Juga seperti keteraturan kota di bawah pengawasan pemerintah kota—maka kemudian mereka meyakini, bahwa alam musti memiliki keserasian seperti itu. Inilah makna yang terkandung dalam firman Allah SWT., "*Law kâna âlihat `illa'L-lah lafasadatâ* (andaikata pada keduanya ada Tuhan selain Allah, niscaya keduanya akan binasa)"

Mereka juga mempercayai adanya tempat bagi kebaikan pada semua mawujud. Bahwa keburukan itu terjadi dengan aksiden, sebagaimana sanksi atau hukuman yang ditetapkan oleh pemerintah kota, yang substansinya adalah keburukan. Namun, keburukan tersebut dipergunakan untuk mencapai kebaikan, bukan untuk tujuan pertama (keburukan).

Dengan demikian, berarti dalam kebaikan, ada kebaikan lain yang tidak mungkin ada kecuali bila bercampur dengan keburukan. Seperti keadaan dalam wujud manusia yang tersusun dari, *nafs nâthiqat* (jiwa yang dapat berbicara) dan *nafs bahîmiyyah* (nafsu hewani).

Menurut mereka, seakan-akan hikmah meniscayakan adanya kebaikan yang banyak (*al-khayr al-katsîr*), meskipun bercampur keburukan walau hanya sedikit. Sebab, eksistensi kebaikan yang banyak bersama keburukan, yang sedikit merupakan pengaruh dari ketiadaan kebaikan yang banyak bagi tempat keburukan yang sedikit.

***

Ketika mereka memutuskan yang terakhir, bahwa prinsip pertama musti satu, dan keragu-raguan ini terjadi pada yang satu tersebut, maka mereka mengemukakan tiga jawaban:

- Sebagian mereka beranggapan, bahwa pluralitas berasal dari *hayuli* (materi pertama). Yang berpendapat demikian adalah Pitagoras dan pengikutnya.
- Sebagian yang lain beranggapan, bahwa pluralitas berasal dari instrumen (alat).
- Sebagian juga beranggapan, bahwa pluralitas berasal dari perantara.

Orang pertama yang menetapkan ini adalah Plato. Dialah yang memiliki pendapat paling memuaskan. Sebab, menanggapi dua jawaban terakhir, dikemukakan beberapa pertanyaan; dari mana pluralitas materi berasal? Juga pluralitas alat?

Barangsiapa meyakini premis ini, pasti ia akan dilanda keragu-raguan. Mereka yang meniscayakan pluralitas berasal dari satu, pasti mereka juga mempercayainya. Maksudnya, bahwa tidak ada yang berasal dari yang satu kecuali satu.

Adapun yang populer belakangan ini, adalah bertentangan dengan premis tersebut, yaitu bahwa satu yang pertama, berasal darinya pertama kali semua mawujud yang berganti-ganti.

Maka yang perlu dikaji dalam waktu ini, bersama orang-orang yang hidup di masa ini, adalah yang berkenaan dengan premis tersebut.

***

Adapun apa yang dipertentangkan oleh Abû Hâmid atas para filosof paripatetik, yaitu jika pluralitas berasal dari dimensi yang sederhana, maka tidak ada yang lazim darinya, kecuali pluralitas yang sederhana. Masing-masing darinya terdiri dari pluralitas.

Maka di sini para filosof melihat adanya dua bentuk pluralitas; pluralitas bagi persoalan-persoalan sederhana, yaitu mawujud-mawujud sederhana yang bukan berada pada *hayuli* (materi pertama). Dan bahwa semua ini menjadi sebab bagi yang lain. Kemudian semuanya menanjak naik, hingga sampai pada satu sebab yang masih menjadi genusnya, dan menjadi sebab pertama dalam genus tersebut.

Dan bahwa pluralitas benda-benda langit berasal dari pluralitas prinsip-prinsip ini.

Dan bahwa pluralitas non benda-benda langit berasal dari *hayuli* dan bentuk, juga dari benda-benda langit.

Maka tidak ada yang musti diragukan dalam masalah ini.

Benda-benda langit tersebut pertama-tama digerakkan oleh penggerak yang sama sekali bukan merupakan materi.

Dan bentuk benda-benda langit tersebut, diadopsi dari bentuk penggerak itu.

Sedangkan bentuk benda bukan benda-benda langit, diadopsi dari bentuk benda-benda langit itu sendiri. Sebagian yang satu tidak berbeda dengan sebagian lainnya.

Bentuk-bentuk jisim sederhana yang ada pada materi pertama bukanlah makhluk dan tidak pula rusak. Atau menjadi bentuk bagi jisim-jisim yang terdiri dari jisim-jisim sederhana (*al-ajsâm al-basîthah*).

Dalam hal ini, ketersusunan (*tarkîb*) berasal dari benda-benda langit (*al-ajrâm al-samâwiyyah*). Inilah keyakinan mereka tentang keserasian (*nidhâm*) di sini.

Adapun sesuatu yang menggerakkan mereka—maksudnya para filosof—pada keyakinan semacam ini, tidak mungkin dijelaskan di sini. Sebab yang demikian itu, mereka bangun di atas kaidah-kaidah dasar (*ushûl*) dan proposisi-proposisi (*muqaddimah*) yang banyak, yang dapat menjelaskan ciptaan-ciptaan yang banyak. Dan

dengan ciptaan-ciptaan yang banyak itulah, sebagian tersusun atas yang lain.

***

Ketika para filosof muslim—seperti Abû Nashr atau Ibn Sînâ—menerima pernyataan musuh-musuh mereka, bahwa pelaku yang gaib sama dengan pelaku yang tampak. Dan *fâ'il* (subjek) yang satu tidak memiliki *maf'ûl* (objek) kecuali satu. Juga, bahwa yang pertama merupakan satu yang sederhana menurut mereka. Maka, sangat sulit mereka mendeskripsikan kayfiyyah eksistensi pluralitas darinya, sehingga dengan terpaksa mereka menjadikan yang pertama bukan penggerak bagi gerak sehari-hari. Namun mereka menyatakan, bahwa yang pertama merupakan mawujud sederhana (*mawjûd basîth*), yang darinya bersumber penggerak falak terbesar (*muharrik al-falak al-a'dham*). Dan, dari penggerak falak terbesar itulah muncul falak terbesar, yang menjadi penggerak falak kedua di bawah falak terbesar. Jika penggerak ini berkomposisi dari apa yang dapat dipikirkan dan berasal dari yang pertama, juga apa yang dapat dipikirkan dan berasal dari zatnya.

Ini merupakan prinsip-prinsip mereka yang keliru.[96] Sebab yang berpikir (*'âqil*) dan yang dipikirkan (*ma'qûl*) berada dalam satu kesatuan di dalam akal insani. Di samping itu juga ada akal-akal yang terpisah (*'uqûl mufâraqah*).

***

Semua ini tidak seperti pernyataan Aristoteles, bahwa *fâ'il* yang satu dan berwujud nyata, darinya bersumber satu perbuatan. Tidak dikatakan bersamaan dengan *fâ'il* pertama, kecuali sebatas *ism musytarak* (*hujjah*en).

Yang demikian, bahwa *fâ'il* pertama yang gaib adalah *fâ'il* independen (*muthlaq*). Sedangkan, yang nyata adalah *fâ'il* dependen (*muqayyad*). Dan, *fâ'il* independen tidak melahirkan sebuah perbuatan, kecuali perbuatan yang juga independen. Juga, bahwa *fâ'il* independen tidak memilih-milih *maf'ûl* (objek).

***

Oleh karena itu Aristoteles menunjukkan, bahwa yang menjadi pelaku (*fâ'il*) bagi hal-hal yang dapat dipikirkan akal manusia adalah akal yang terbebaskan dari materi. Atau keberadaannya yang dapat memikirkan segala sesuatu.

Dia juga menunjukkan adanya, *al-'aql al-munfa'il* (akal yang berkeinginan), yang bukan merupakan makhluk dan tidak rusak, dari sisi ia dapat memikirkan segala sesuatu.

***

Dan sebagai jawaban dari ini menurut mazhab *al-hakîm* (orang bijak, filosof) adalah, bahwa sesuatu yang eksistensinya tidak benar, kecuali dengan adanya keterikatan antara sebagian yang satu dengan lainnya. Sebagaimana keterikatan, antara materi dengan bentuk, dan keterikatan bagian-bagian alam yang sederhana. Sesungguhnya wujud bagian-bagian tersebut mengikuti keterikatannya.

Jika demikian, maka yang memberikan ikatan adalah yang memberikan eksistensi (wujud).

Dan, apabila setiap yang terikat bermakna satu, sedangkan satu yang terikat hanyalah lazim berasal dari satu yang dia bersamanya berdiri dengan zatnya. Maka, wajib di sini adanya satu yang tunggal yang berdiri dengan zatnya. Dan yang satu ini kemudian terbagi kepada mawujud-mawujud lain sesuai dengan tabiatnya. Dari kesatuan yang diberikan kepada mawujud-mawujud tersebut kemudian timbul eksistensi, sebuah mawujud yang menyatukannya, sedangkan ia sendiri satu. Selanjutnya, semua menanjak naik menuju kesatuan pertama, sebagaimana hawa panas yang ditimbulkan oleh sesuatu yang panas menanjak naik menuju sumber panas pertama, yaitu api, dan bersama api tersebut ia menanjak naik.

***

Dengan ini Aristoteles menyatukan antara *al-wujûd al-mahsûs* (eksistensi indrawi) dengan wujud *al-wujûd al-ma'qûl* (eksistensi rasional). Dan dia berkata bahwa alam itu satu, dan bersumber

dari yang satu. Dan yang satu tersebut merupakan sebab kesatuan dari satu sisi, juga menjadi sebab pluralitas dari sisi yang lain.

Pernyataan tersebut sulit bisa dipahami oleh mereka yang datang sesudahnya, karena memang sebelum Aristoteles tidak ada yang menyatakan demikian.

Jika demikian maka jelas di sini, bahwa mawujud yang satu darinya mengalir satu kekuatan, yang dengan kekuatan tersebut semua mawujud-mawujud menjadi eksis dan pluralis. Jadi, pluralitas—atau apa saja namanya, terserah Anda—wajib berasal dari yang satu. Inilah maksud pernyataannya, bahwa itu berbeda dengan apa yang diasumsikan orang yang mengatakan bahwa tidak ada yang berasal dari yang satu kecuali satu.

***

Coba perhatikan kesalahan ini. Banyakkah yang terjadi pada *al-hukamâ'* (para filosof)? Kalian harus meneliti pernyataan-pernyataan mereka ini.

Apakah itu bukti-bukti? Atau bukan?

Maksudnya dalam kitab-kitab *al-qudamâ'* (filosof terdahulu), bukan dalam kitab Ibn Sînâ atau selain dia, yang telah memutarbalikkan mazhab kaum seputar ilmu ketuhanan, sehingga lebih bersifat dhanni (estimatif).[97]

[84]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Apabila dikatakan, kesulitan ini pasti dapat teratasi apabila mazhab kita dapat dimengerti. Semua mawujud dapat diklasifikasi menjadi; (a) yang berada dalam substratum, seperti aksiden-aksiden (*a'râdl*) dan bentuk-bentuk (*shûar*), dan (b) yang tidak berada dalam substratum.

Adapun yang terakhir dapat dibagi menjadi; (1) yang menjadi substrata bagi lainnya, seperti jisim-jisim, dan (2) yang bukan menjadi substratum bagi lainnya, seperti mawujud-mawujud yang merupakan substansi-substansi yang berdiri sendiri.

Substansi-substansi tersebut dapat dibagi ke dalam; (a) yang mempengaruhi jisim, yang kita sebut sebagai *nafs* (jiwa). Dan, (b) yang

tidak mempengaruhi jisim, tetapi mempengaruhi jiwa, yang kita sebut dengan akal murni (*'aql mujarrad*).

Adapun mawujud yang menempati substratum, seperti aksiden-aksiden, tergolong temporal (*hâdits*). Ia memiliki sebab-sebab temporal yang berakhir pada prinsip (*mabda'*; awal mula); temporal di satu sisi, tetapi eternal di sisi yang lain, yaitu gerak yang berputar (*harakah dawriyyah*). Kita tidak bermaksud membicarakannya, namun yang hendak kita bicarakan adalah yang menyangkut kaidah-kaidah dasar (*ushûl*) yang berdiri sendiri, bukan dalam substratum, yang terbagi menjadi tiga macam:

- Pertama, jisim. Ini adalah tingkat terbawah.
- Kedua, akal murni, yang sama sekali tidak berhubungan dengan jisim-jisim, baik hubungan kausalitas yang efisien, maupun hubungan yang terpatri pada jisim. Yang demikian, membuat akal murni berada pada tingkat teratas.
- Ketiga, jiwa. Jiwa berada pada tingkatan menengah, sebab ia berhubungan dengan jisim melalui salah satu bentuk hubungan yang dapat mempengaruhi dan mengaktifkan jisim tersebut. Ia menerima pengaruh dari akal dan menanamkan pengaruh tersebut di dalam jisim.

Jisim itu berjumlah sepuluh, yaitu berupa sembilan langit, dan yang kesepuluh merupakan bahan lembah falak bulan.

***

Kesembilan langit itu adalah makhluk-makhluk yang hidup (*al-hayawânât*), yang memiliki benda dan jiwa, juga tata wujud sebagaimana akan kita jelaskan.

Yaitu bahwa eksistensi prinsip pertama mengalami emanasi dan menimbulkan akal pertama. Ia merupakan mawujud yang berdiri sendiri, bukan dengan jisim, juga bukan terpatri di dalam jisim. Ia mengetahui dirinya dan mengetahui prinsip pertamanya. Kita menyebutnya 'akal pertama', akan tetapi boleh saja orang lain menyebutnya 'malaikat' atau 'akal' atau apa saja sesuai selera masing-masing.

Dari wujud akal ini muncul tiga hal berikut; (a) akal yang lain, (b) jiwa falak yang paling tinggi, yaitu langit kesembilan, dan (c) benda falak yang paling tinggi.

Selanjutnya, dari akal kedua muncul; akal ketiga, jiwa falak bintang, dan benda falak bintang.

Selanjutnya, dari akal ketiga muncul; akal keempat, jiwa falak bintang, dan benda falak bintang.

Selanjutnya, dari akal keempat muncul; akal kelima, dan jiwa falak Saturnus, juga benda falak Saturnus.

Begitu seterusnya hingga berakhir pada akal yang darinya muncul akal dan jiwa falak bulan, juga bendanya.

Akal terakhir inilah yang kemudian dikenal dengan akal aktif (*al- 'aql al-fa'âl*). Darinyalah muncul bahan falak bulan, yaitu materi yang dapat menerima keberadaan dan kerusakan.

Selanjutnya, materi bercampur baur karena gerak beberapa falak dan bintang dalam kombinasi yang berbeda-beda, sehingga menimbulkan beberapa mineral, tumbuhan dan binatang.

Dari setiap akal tidak harus muncul akal lain yang berlangsung hierarkis tanpa batas. Sebab, akal-akal tersebut memiliki spesifikasi sendiri-sendiri, sehingga cocok bagi yang satu, tetapi belum tentu cocok bagi yang lain.

***

Sekeluarnya dari itu, maka kemudian akal terbagi menjadi sepuluh macam, dan falak terbagi menjadi sembilan. Sehingga, dengan demikian totalitas prinsip-prinsip (*mabâdi'*) berjumlah sembilan belas.

***

Dari pernyataan di atas dapat disimpulkan, bahwa di bawah setiap akal pertama terdapat tiga hal, yaitu akal, jiwa falak, dan bendanya. Dengan demikian, maka harus juga terjadi trilogisme dalam prinsip-prinsipnya.

Pluralitas tidak tergambarkan pada akibat pertama, kecuali dari satu sisi, yaitu memikirkan prinsipnya dan memikirkan dirinya.

Dari sudut pandang zatnya ia tergolong *mumkin al-wujûd* (mungkin ada). Sebab, keniscayaan wujudnya dengan selainnya, bukan dengan dirinya sendiri.

Inilah tiga makna yang berbeda-beda. Maka, yang termulia di antara ketiga akibat tersebut harus dinisbatkan kepada yang termulia di antara makna-makna tersebut. Oleh karena itu darinya muncul akal, sebab ia dapat memikirkan prinsipnya. Darinya muncul jiwa falak, karena ia dapat memikirkan dirinya sendiri. Dan, darinya pula muncul benda falak, karena ia merupakan wujud yang mungkin (*mumkin al-wujûd*) dengan zatnya.

***

Tinggallah dikatakan, dari mana trilogisme dapat dihasilkan dalam akibat pertama, bukankah prinsipnya hanya satu?

Maka kita akan menjawab, tidak ada yang bersumber dari prinsip pertama kecuali satu, yaitu zat akal yang dapat memikirkan dirinya sendiri. Kini, pengetahuannya akan prinsipnya terbukti merupakan keniscayaan. Meskipun, keniscayaan tersebut tidak berasal dari prinsip itu. Dengan menjadi wujud yang mungkin dengan sendirinya, akal pertama menggantungkan sifat mungkinnya pada dirinya sendiri, bukan pada prinsip yang pertama.

Kita tidak mengelak jika dikatakan hanya satu yang bersumber dari yang satu. Akibat yang pertama masih tetap dapat memperoleh—tidak dari prinsip yang pertama—beberapa hal penting yang mengesksprresikan adanya hubungan atau tidak adanya, dan yang menyebabkan diperolehnya pluralitas. Dengan demikian, sebab pertama menjadi prinsip bagi eksistensi pluralitas.

Dari sini juga diperoleh kemungkinan bertemunya yang tersusun (*murakkab*) dengan yang sederhana (*basîth*), sebab keduanya memang harus bertemu, dan tidak mungkin tidak bertemu. Inilah yang musti diambil sebagai keputusan hukum. Dan, pernyataan ini pulalah yang musti diperlukan untuk memahami mazhab mereka.

***

[84]. Saya katakan:

Semua itu kebohongan yang dilemparkan Ibn Sînâ, Abû Nashr dan lain sebagainya kepada para filosof.[98]

Adapun mazhab *al-qawm al-qadîm* (kaum terdahulu) menyatakan, bahwa di sini ada banyak prinsip (*mabadi'*), yaitu benda-benda langit (*al-ajrâm al-samâwiyyah*).

Dan prinsip-prinsip benda langit adalah beberapa mawujud yang berbeda dengan materi. Dialah yang menggerakkan benda-benda langit. Dan, benda-benda langit tersebut bergerak kepadanya berdasarkan beberapa alasan:

- Sebagai bentuk loyalitas kepadanya.
- Sebagai wujud kecintaan kepadanya.
- Sebagai bentuk ketaatan akan perintahnya untuk bergerak.
- Sebagai implementasi pemahamannya, bahwa dia diciptakan hanya untuk bergerak.

***

Ketika prinsip-prinsip yang menggerakkan benda-benda langit itu berbeda dengan materi dapat diterima, dan ia tidak tergolong jisim, maka tidak tersisa satu argumen pun, kecuali penggerak itu menyuruh untuk bergerak.

Oleh karena itu, maka menurut mereka, benda-benda langit itu wajib merupakan makhluk hidup yang dapat berbicara (*hayyah nâthiqah*); yang dapat memikirkan zat-zatnya. Juga dapat memikirkan prinsip-prinsip yang telah menggerakkannya sesuai perintah untuk bergerak.

Ketika ditetapkan, bahwa tidak ada perbedaan antara ilmu dengan objek pengetahuan kecuali, bahwa objek pengetahuan tersebut berada dalam materi. Sedangkan ilmu berada bukan dalam materi—yang demikian berada dalam pembahasan kitab *An-Nafs*.

Apabila ada mawujud-mawujud yang keberadaannya, tidak dalam materi, pasti substansinya berupa ilmu, atau akal, atau apa saja namanya terserah Anda.

Dengan demikian benar apa yang mereka katakan, bahwa prinsip-prinsip ini berbeda dengan materi, berdasarkan *ifâdah*

(pemberian faedah; fungsi) yang telah diberikannya kepada benda-benda langit untuk senantiasa bergerak abadi, tanpa merasakan letih dan berkurang kekuatannya.

Dan setiap sesuatu yang memberikan faedah untuk bergerak abadi semacam kualifikasi ini, maka yang demikian itu bukanlah jisim, atau kekuatan yang tersimpan di dalam jisim.

Dan bahwa jisim samawi hanya akan menjadi kekal, karena ia berbeda-beda.

Benar pula apa yang mereka katakan, bahwa eksistensi prinsip-prinsip yang berbeda ini terikat kuat dengan prinsip pertama (*mabda' awwal*). Jika tidak demikian adanya, pastilah tidak akan tercipta keserasian antar mawujud.

Pernyataan mereka yang seperti itu sudah sangat jelas. Maka barangsiapa menghendaki pengetahuan yang *haqq*, carilah tahu pernyataan-pernyataan tersebut dengan sebenar-benarnya.

Semua falak juga tampak menimbulkan gerak sehari-hari, padahal ia juga bergerak dengan gerakan-gerakan spesifik. Jadi benar apa yang mereka kemukakan, bahwa yang memerintahkan (*âmir*) gerak tersebut adalah prinsip pertama, yaitu Allah SWT. Dialah yang menyuruh prinsip-prinsip untuk menyuruh seluruh falak untuk melakukan pelbagai macam gerak. Dan bahwa dengan perintah inilah, maka bumi dan langit dapat berdiri tegak, sebagaimana dengan perintah penguasa pertama sebuah kota. Maka, perintah-perintah tersebut dapat ditegakkan oleh seluruh lapisan masyarakat di seluruh wilayah teritorial sang penguasa yang bersangkutan. Allah SWT. berfirman, "*Wa awhâ fi kulli samâ'in amra-ha* (Dan Dia telah mewahyukan perintah bagi setiap langit)."

Pembebanan (*taklîf*) dan loyalitas (*thâ'ah*) ini adalah asal pembebanan dan loyalitas yang diwajibkan kepada seluruh manusia, karena manusia merupakan binatang yang dapat berbicara (*hayawân nâthiq*).

***

Adapun apa yang dipaparkan oleh Ibn Sînâ, bahwa prinsip-prinsip bersumber dari satu sama lain, sungguh yang demikian itu adalah pendapat yang tidak dikenal.[99]

Akan tetapi menurut mereka, prinsip-prinsip tersebut memiliki *maqam-maqam* yang jelas di sisi prinsip pertama, yang wujud prinsip-prinsip itu tidak akan mencapai kesempurnaan. Kecuali dengan *maqam* tersebut, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah SWT., *"Wamâ minnâ illâ la-hu maqâm ma`lûm* (Tidak ada dari Kami kecuali baginya *maqam* yang diketahui)."

Dan bahwa keterikatan hubungan antar prinsip adalah yang meniscayakan keberadaannya sebagai akibat mutualistik, yang semuanya berasal dari prinsip pertama.

Dan bahwa tidak dapat dimengerti dari pelaku dan objek perbuatan (*fâ'il wa maf'ûl*), maupun pencipta dan yang diciptakan (*khâliq wa makhlûq*) di dalam wujud tersebut, kecuali dalam bingkai makna seperti ini.

Dan apa yang kita katakan, tentang keterikatan eksistensi setiap wujud dengan yang satu. Yang demikian berbeda dengan apa yang dapat dimengerti di sini dari pelaku dan objek perbuatan, maupun pencipta dan yang diciptakan.

Apabila dibayangkan adanya yang memerintah (*âmir*), yang memiliki banyak yang diperintah (*ma'mûr*). Sedangkan, masing-masing *ma'mûr* tersebut memiliki *ma'mûr* yang sama-sama banyak, dan tidak ada eksistensi bagi si *ma'mûr.* Kecuali, sebagai penerima perintah dan mentaati perintah tersebut, dan tidak ada eksistensi bagi *ma'mûr* berikutnya kecuali dengan *ma'mûr* sebelumnya, maka wajiblah sang *âmir* pertama yang memberikan semua eksistensi. Maksudnya, Dialah yang telah membuat seluruhnya menjadi mawujud.

Jika *ma'mûr* memiliki wujud, maka wujud tersebut tidak lain berasal dari sang *âmir* pertama.

***

Menurut para filosof, makna tersebut dalam bahasa syara' disebut dengan ciptaan (*khalq*), penemuan (*ikhtira'*), dan pembebanan (*taklîf*).[100]

***

Inilah instruksi (pengajaran) yang paling mungkin untuk dapat mengerti mazhab mereka. Tanpa meraih itu semua, pasti setiap orang yang mendengar penuturan rinci mazhab mereka seperti dilakukan oleh Abû Hamid, akan mencaci maki dan menjelek-jelekkannya.[101]

***

Mereka mengira semua ini sudah jelas termaktub di dalam kitab kalian. Maka, barangsiapa memungkinkan untuk melihat-lihat kitab mereka sesuai syarat-syarat[102] yang mereka kemukakan. Dan ia pasti akan menemukan kebenaran apa yang diutarakan oleh mereka, atau sebaliknya. Tidak ada yang dapat dimengerti dari mazhab Aristoteles maupun Plato selain ini. Itulah puncak pengetahuan akal manusia.[103]

***

Seseorang dapat mengerti makna ini dari beberapa pernyataan masyhur dan rasional yang mereka terima. Hal ini tidak jauh berbeda dengan taklim. Dan, yang demikian itu sungguh menyenangkan bagi semua.

Salah satu proposisi (mukadimah) yang menampakkan makna ini adalah, bahwa jika manusia berpikir, pasti ia akan menemukan bahwa sesuatu yang disebut *hayyah 'âlimah* (makhluk hidup yang berilmu pengetahuan) adalah sesuatu yang bergerak dari zatnya dengan gerakan-gerakan terbatas. Seperti beberapa tujuan (*aghrâdl*) dan perbuatan terbatas, yang darinya beranak pinak menjadi pelbagai perbuatan yang juga terbatas.

Oleh karena itu, maka para mutakallimun berkata, bahwa setiap perbuatan bersumber dari sesuatu yang *hayy 'âlim* (hidup dan berpengetahuan).

Jadi, kaidah ini benar, yaitu bahwa setiap yang bergerak dengan gerakan-gerakan terbatas, wajib ia melahirkan perbuatan-perbuatan yang terbatas dan teratur. Perbuatan yang terbatas dan teratur itu yang disebut binatang yang berpengetahuan (*hayawân 'âlim*).

Dan, ditambahkan kepadanya apa yang dapat disaksikan dengan indra, yaitu bahwa langit-langit bergerak dari zatnya dengan gerakan-gerakan yang terbatas.

Dari yang demikian, kemudian muncul kaidah ketiga, yaitu bahwa langit-langit adalah jisim-jisim yang hidup dan dapat mengetahui (*hayyah mudrikah*).

Adapun perbuatannya yang melazimkan lahirnya perbuatan-perbuatan terbatas, menjadi *qiwâm* (dasar) dan upaya pelestarian pelbagai binatang, tumbuhan dan *jamâd* (benda padat).

Hal seperti itu sebenarnya bisa diketahui dengan sendirinya apabila kita berpikir. Dan jika tidak karena dekat dan jauhnya matahari dari falaknya yang condong, niscaya di sini tidak akan pernah ada kaidah-kaidah yang empat itu. Dan jika tidak ada kaidah-kaidah yang empat tersebut, maka dapat dipastikan tidak akan pernah ada tumbuh-tumbuhan dan binatang. Bahkan, alam semesta tidak akan berjalan teratur. Beruntunglah keberadaan unsur-unsur yang ada padanya memiliki kesamaan satu sama lain, sehingga dengan demikian wujud dapat terjaga.

Contohnya, apabila matahari menjauh ke arah selatan, maka angin bertiup ke arah utara. Di situ terjadi hujan, sebab di sanalah unsur-unsur air semakin membanyak. Sedangkan yang terjadi di bagian selatan, justru unsur-unsur udara yang semakin membanyak.

Di musim kemarau yang terjadi justru sebaliknya. Maksudnya, apabila matahari mendekati zenit.

Perbuatan-perbuatan yang ditimbulkan sebagai akibat dari jauh dan dekatnya matahari, juga terjadi pada bulan dan bintang-bintang. Sesungguhnya masing-masing dari benda langit tersebut memiliki falak yang condong (*falak mâ'il*). Dialah yang melahirkan adanya kaidah-kaidah yang empat dalam gerak rotasinya.

Lebih dari itu semua, yang mengadakan makhluk-makhluk dan melestarikannya adalah gerak terbesar sehari-hari (*al-harakat al-'udhmâ al-yawmiyyah*), yang bekerja di malam dan siang hari. Alqur'an telah mengingatkan manusia, untuk memperhatikan penundukan (*taskhîr*) semua langit baginya, seperti yang termaktub dalam

firman-Nya, "*Sakhkhara la-kum al-layla wa an-nahâr* (Dialah yang menundukkan bagi kalian malam dan siang)."

Ketika seseorang berpikir, bahwa perbuatan-perbuatan dan pengaturan yang lazim dan sempurna ini berasal dari gerakan bintang-bintang. Dan melihat bintang-bintang yang menggerakkan gerakan ini memiliki bentuk-bentuk terbatas, dan dari sisi yang terbatas, menuju kepada perbuatan-perbuatan terbatas dan gerak-gerak yang berlawanan. Ia pasti akan mengetahui, bahwa perbuatan-perbuatan yang terbatas ini hanya berasal dari mawujud yang hidup dan berpengetahuan (*mawjûdah mudrikah hayyah*), yang memiliki *ikhtiyâr* (hak pilih) dan *irâdah* (kehendak).

Lebih mengagumkan lagi, jika ia dapat melihat bahwa jisim-jisim yang teramat kecil, hina, jelek, dan memiliki jisim yang gelap, yang berada di sini. Namun, kehidupan tidak mengalami anihilisasi secara keseluruhan dengan bentuknya yang kecil, kadarnya jelek, umurnya pendek, dan jasadnya gelap.

Kebaikan Ilahi telah mengalirkan kehidupan kepada semua itu, dan pengetahuan yang dengannya dapat mengatur zatnya, serta melestarikan wujudnya.

Ia juga pasti akan mengetahui, bahwa jisim-jisim samawi lebih bebas untuk menjadi *hayyah mudrikah* (yang hidup dan berpengetahuan) di antara jisim-jisim yang ada. Oleh karena itu, bendanya besar, wujudnya mulia, dan cahayanya banyak, sebagaimana firman Allah SWT., "*Lakhalq as samâwât wa al-'ardl akbar min khalq an-nâs wa lâkin aktsar an-nâs lâ ya`lamûn* (Sesungguhnya penciptaan langit dan bumi itu lebih besar dari penciptaan manusia. Akan tetapi banyak manusia yang tidak mengetahuinya)."

Khususnya, jika ia berpikir pengaturannya bagi jisim-jisim hidup yang ada di sini. Ia pasti tahu bahwasanya ia hidup. Dan, sesuatu yang hidup tidak diatur, kecuali oleh yang memiliki kehidupan lebih sempurna darinya.

***

Jika manusia berpikir akan jisim-jisim yang besar dan hidup juga berbicara, maka yang terpilih (*mukhtâr*), meliputi kita ini, dan

melihat kepada kaidah ketiga. Yaitu, bahwa perhatiannya dengan apa yang ada di sini tidak dibutuhkan olehnya dalam wujudnya, barulah ia tahu bahwa ia diperintahkan (*ma'mûr*) untuk bergerak, dan ditundukkan (*musakhkharah*) bagi selainnya dari binatang, tumbuh-tumbuhan dan *jamâd* (benda padat).

Dan bahwa yang memerintahkannya adalah selain dia, yang pasti selain jisim. Sebab jika ia merupakan jisim, ia pasti menjadi salah satu bagiannya.

Masing-masing ditundukkan bagi mawujud yang lain, dan pengabdi (*khâdim*) bagi yang tidak membutuhkan pengabdiannya di dalam wujudnya.

Dan bahwa jika tidak karena sang *âmir* (pemberi perintah), ia pasti tidak akan memperhatikan apa yang ada di sini selamanya dan berkelanjutan. Sebab ia berkehendak, dan tidak ada manfaat baginya, khususnya di dalam perbuatan ini.

Jadi, ia bergerak menurut perintah dan pembebanan benda (*jarm*) yang mengarah kepadanya, untuk melestarikan apa yang ada di sini dan mendirikan eksistensinya.

Sang Amir adalah Allah SWT., inilah maksud dari firman-Nya, *"Âtay-nâ thâ`i'în* (Kita datangi mereka yang taat)."

***

Contoh dari persoalan ini dalam pembuktian, jika manusia melihat sekelompok besar orang-orang, sebagian berbahaya dan sebagian lain memiliki keutamaan, sedang sibuk mengerjakan perbuatan-perbuatan terbatas. Padahal perbuatan-perbuatan tersebut tidak signifikan bagi eksistensi mereka. Dan mereka tidak membutuhkan perbuatan-perbuatan tersebut, barulah ia meyakini dengan sebenar-benarnya bahwa mereka ternyata hanya dibebani (*mukallaf*), dan diperintah (*ma'mûr*) untuk melakukan perbuatan-perbuatan itu.

Dan mereka mempunyai sang *âmir* (pemberi perintah) yang mewajibkan mereka akan pengabdian yang abadi untuk memperhatikan selain mereka secara berkelanjutan.

Sang Amir tersebut tentulah lebih berkuasa dari mereka. Ia juga tentu memiliki martabat yang lebih tinggi dari mereka. Sedang-

kan, mereka tidak berbeda dengan hamba yang tunduk dan patuh kepada-Nya.

Pengertian semacam ini seperti diisyaratkan Alkitab yang berbunyi; "*Wa kadzâlika nûrî Ibrahîm malakût as-samâwât wa al-ardl* (Begitu pula Kami perlihatkan kepada Ibrahim singgasana langit dan bumi)."

Dan jika seseorang berpikir persoalan lain, yaitu bahwa masing-masing bintang yang tujuh memiliki gerakan-gerakan yang tunduk pada gerak universal, dan jisim-jisim yang mengabdi kepada jisim universal, seakan-akan semua itu pembantu-pembantu yang bersatu. Ia pasti juga tahu dengan sebenar-benarnya, bahwa jamaah setiap gugusan bintang memiliki *âmir* yang khusus bagi mereka. Juga memiliki pengawas (*raqîb*) dari sang *âmir* pertama, sama seperti terlihat pada pengaturan pasukan militer, yang terbagi menjadi beberapa pleton. Dan masing-masing pleton dikomandoi oleh satu ketua (*âmir*). Ketua-ketua dalam setiap pleton itulah yang disebut komandan, yang masing-masing komandan merujuk kepada satu amir di atasnya, yaitu panglima militer.

Begitu pula yang terjadi pada gerakan benda-benda langit, yang menurut para *al-qudamâ'*, terdiri dari lebih empat puluh gerak, dan semuanya merujuk kepada tujuh *âmir* (pemberi perintah). Dan, totalitas gerak yang tujuh atau delapan—*al-qudamâ'* sendiri masih berpolemik—semua itu merujuk kepada sang Amir Pertama, yaitu Allah SWT..

***

Pengetahuan tersebut akan diperoleh seseorang melalui argumen semacam ini. Baik ia mengetahui bagaimana prinsip penciptaan jisim-jisim ini; dan bagaimana keterikatan hubungan amir-amir yang ada dengan Sang Amir Pertama; maupun tidak mengetahui.

Tidak diragukan, jika saja ia menjadi mawujud dengan dzatnya—maksudnya menjadi eternal (*qadîm*) tanpa adanya sebab—niscaya boleh baginya untuk tidak loyal kepada sang amir. Begitu pula keadaan amir-amir terhadap Sang Amir Pertama. Jika tidak diperbolehkan demikian, maka di sana pasti ada penisbatan antara

amir-amir dengan Amir Pertama. Yang mewajibkan semuanya untuk mendengarkan dan patuh kepada-Nya.

Sekiranya tidak berlebihan jika dikatakan, bahwa esensi wujud amir-amir tersebut tidak berbeda menjadi *milk*-Nya, tetapi bukan aksiden-aksidennya, lebih-lebih jiwa wujudnya. Hal itu semacam hubungan patron-klien (tuan dan hamba/majikan dan bawahan). Sesungguhnya, pada yang demikian itu, tidak ada ubûdiyah tambahan atas zat. Namun, zat-zat itulah yang melakukan ubûdiyah.

Inilah makna firman Allah SWT., "*In kullu man fî as-samâwât wa al- ardl illâ âtî ar-rahmân `abdâ* (Semua yang ada di langit dan di bumi datang kepada yang Mahapengasih sebagai hamba)."

Milk (singgasana) ini adalah singgasana langit dan bumi yang diperlihatkan oleh Allah kepada Ibrahim as. di dalam firman-Nya, "*Wa kadzâlika nûrî Ibrahiym malakût as-samâwât wa al-ardl*" (Begitu pula kami perlihatkan kepada Ibrahim singgasana langit dan bumi)."

Dan Anda tahu bahwa jika persoalannya menjadi begini, maka wajib tidak terjadi penciptaan jisim-jisim ini—menurut keberadaan jisim seperti yang ada di sini—juga prinsip-prinsip keberadaannya.

Dan bahwa akal manusia tidak mampu menangkap pengetahuan akan kayfiyyah perbuatan tersebut, meskipun ia mengakui sebagai wujud.

Barangsiapa hendak melakukan asimilasi (*tasybîh*) terhadap dua wujud satu sama lain, dan bahwa si pelaku (*fâ'il*) sama seperti pelaku yang ada di sini, niscaya ia seorang yang sangat lalai, sangat tergelincir, dan terlalu lemah.

***

Inilah puncak pemahaman terhadap mazhab *al-qudamâ'* yang berkaitan dengan: (i) benda-benda langit (*al-ajrâm as-samâwiyyah*); dan (ii) penetapan (afirmasi)[105] Sang Pencipta baginya; dan (iii) penetapan bahwa ia bukan jisim; dan (iv) penetapan mawujud-mawujud lain yang bukan jisim, salah satunya adalah *nafs* (jiwa); dan (v) bahwa penetapan wujud-Nya sebagai sesuatu yang temporal, sebagaimana temporalitas jisim-jisim yang kita saksikan—seperti diinginkan para teolog kalam—[106] sungguh teramat sulit bisa diterima; dan juga (vi)

proposisi-proposisi (*muqaddimah*) yang dipakai untuk itu tidak membawa mereka kepada apa yang hendak mereka jelaskan.

Kita akan menjelaskan maksud pernyataan-pernyataan yang kita kemukakan di lain waktu dan kesempatan, ketika kita membicarakan metode afirmatif terhadap wujud (eksistensi) Allah SWT.

Jika hal ini sudah dapat ditetapkan, selanjutnya kita merujuk satu persatu kepada apa yang diceritakan[107] oleh Abû Hâmid di dalam menyanggah pernyataan-pernyataan yang dikemukakan oleh para filosof. Kita juga akan menjelaskan tingkat keotentikkannya. Dan, itulah yang menjadi tujuan utama dari penerbitan kitab ini.

***

[85]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Kita katakan, apa yang kalian paparkan sungguh sangat despotik. Tegasnya, pikiran kalian adalah kegelapan yang timbul di atas kegelapan. Jika, seseorang menceritakan sesuatu seperti mimpi yang dilihatnya, niscaya yang demikian menunjukkan buruk perangainya. Atau, jika persoalan semacam itu disampaikan dalam masalah-masalah fiqhiyyah yang tema universal pembahasannya bersifat estimatif (*takhmîn*). Pantaslah kiranya semua itu disebut kebohongan, yang tidak sampai pada takaran hipotesis.

[85]. Saya katakan:

Tidak terlalu jauh untuk memaparkan hal semacam ini kepada orang bodoh dan berilmu, juga kalangan khusus dan umum. Sebagaimana hal tersebut juga disampaikan kepada mereka dalam hal *mashnû'ât* (ciptaan). Sesungguhnya, apabila para pencipta mengeluarkan sifat-sifat yang banyak terhadap ciptaan-ciptaannya secara umum, dan menyatakan mengandung perbuatan spektakuler, niscaya masyarakat umum akan mencemoohnya. Orang-orang akan mencap mereka sebagai dungu. Sesungguhnya merekalah yang sebenar-benarnya turun pangkat dan derajatnya. Dari seorang berakal menjadi dungu, dan dari seorang yang alim menjadi pandir.

Perkataan-perkataan semacam itu tidak sepantasnya keluar dari lisan para ulama dan kaum pemikir. Ketika ia menyebut hal-hal seperti ini, semustinya[108] ia teringat akan pendapat-pendapat yang

menggerakkan mereka kepada sesuatu. Sehingga dengan demikian, para pendengar mampu untuk membandingkan antara pernyataan mereka dengan pernyataan yang dimaksudkan sebagai sanggahan terhadap mereka.

***

[86]. Abû Hâmid berkata:

Peluang untuk menyanggah pendapat mereka sebenarnya cukup banyak. Namun, kita hanya ingin menyampaikan beberapa argumen yang membuktikan, bahwa teori mereka tidak dapat diterima.

Pertama

Kita akan katakan, bahwa kalian telah mengakui salah satu makna pluralitas dalam akibat pertama adalah eksistensi akibat tersebut bersifat mungkin (*mumkin al-wujûd*).

Selanjutnya kita hendak bertanya, apakah keberadaannya sebagai yang *mumkin al-wujûd* identik dengan eksistensinya? Atau, lain darinya?

Apabila identik, tentu pluralitas tidak akan tumbuh berkembang padanya. Tetapi bila berbeda darinya, lantas mengapa kalian katakan bahwa pluralitas itu ada pada prinsip pertama? Dia adalah sebuah mawujud. Dan, bersamaan dengan itu Dia merupakan *wâjib al-wujûd* (yang wajib ada). Kewajiban bukanlah wujud itu sendiri. Oleh karena itu, berdasarkan konsep pluralitas, maka dari prinsip pertama dibolehkan munculnya hal-hal yang berbeda-beda.

Jika dikatakan, bahwa *wâjib al-wujûd* (yang wajib ada) tidak lain bermakna wujud itu sendiri. Maka, tidak ada makna bagi *mumkin al-wujûd* (yang mungkin ada) kecuali wujud itu sendiri juga.

Apabila kalian mengatakan, bahwa keberadaannya sebagai mawujud mungkin dapat diketahui. Tetapi bukan kemungkinan itu sendiri, sebab kemungkinan tersebut berbeda dengan wujud. Maka begitu pula yang semustinya terjadi pada *wâjib al-wujûd*; yaitu bahwa wujudnya dapat diketahui, tetapi bukan kewajibannya, kecuali setelah ada dalil lain, maka ia menjadi lain.

Ringkasnya, *wujûd* itu sesuatu yang global, yang terbagi menjadi: (i) wajib; dan (ii) mungkin. Apabila deferensiasisi salah satu dari kedua pembagian tersebut merupakan tambahan bagi yang umum, maka demikian pula deferensiasisi lainnya. Kedua hal ini tidak dapat dibedakan.

Jika, dikatakan bahwa kemungkinan wujud berasal dari zatnya, sedangkan eksistensinya berasal dari selain zatnya, lantas bagaimana mungkin sesuatu yang berasal dari zatnya menyatu dengan sesuatu lain yang berasal dari selain zatnya?

Kita akan menjawab, dan bagaimana kewajiban wujud menjadi identik dengan wujud itu sendiri? Mungkin, kewajiban pada wujud bisa dinafikan, sehingga yang tertinggal hanyalah wujud *an sich*. Satu yang benar dari segala sisi, adalah yang tidak memuat penafian dan afirmasi. Sebab tidak mungkin akan dikatakan mawujud apabila tidak merupakan mawujud. Juga tidak mungkin dikatakan sebagai *wâjib al-mawjûd*, jika memang bukan tergolong *wâjib al-mawjûd*. Tetapi, mungkin saja dikatakan sebagai mawujud, meski bukan sebagai *wâjib al-mawjûd*. Sebagaimana juga mungkin dikatakan mawujud, meski bukan *mumkin al-mawjûd*.

Kesatuan hanyalah diketahui dengan ini. Maka, tidak benar anggapan pada prinsip pertama. Jika apa yang mereka sebutkan, bahwa keberadaan *imkân al-wujûd* bukanlah wujud yang mungkin, dapat dibenarkan.

***

[86]. Saya katakan:

Adapun pernyataannya, bahwa pendapat kita tentang sesuatu yang merupakan *mumkin al-wujûd* (wujud yang mungkin) tidak terlepas dari; apakah ia identik dengan eksistensinya sendiri, atau selain eksistensi dirinya sendiri—maksudnya merupakan makna tambahan atas wujud. Jika identik, berarti di sana tidak ada pluralitas, dan tidak benar pernyataan mereka, bahwa pluralitas terdapat dalam sesuatu yang *mumkin al-wujûd*. Tetapi, apabila merupakan selain eksistensi dirinya, niscaya kalian meniscayakannya pada *wâjib al-wujûd*. Dan pada *wâjib al-wujûd*-lah pluralitas tersebut

berada. Hal itu berbeda dengan apa yang mereka kualifikasikan. Pernyataan yang demikian sungguh tidak benar.

***

Ia telah meninggalkan makna ketiga, yaitu bahwa *wâjib al-wujûd* (yang wajib ada) bukanlah makna komplementer atas wujud yang berada di luar jiwa (*nafs*). Akan tetapi, ia merupakan keadaan bagi mawujud yang *wâjib al-wujûd*. Tidak merupakan tambahan atas zatnya, dan seakan-akan ia merujuk kepada penafian sebab. Maksudnya, wujudnya berasal dari yang lain.

Ia seakan-akan mengambil apa yang diafirmasikan bagi selainnya, sesuai pernyataan kita tentang mawujud, bahwasanya ia satu. Yang demikian menunjukkan, bahwa makna 'kesatuan' tersebut tidak dapat dipahami sebagai makna tambahan atas zatnya, yang berada di luar jiwa dalam sebuah wujud. Seperti apa yang dapat dimengerti dari pernyataan kita sebagai 'mawujud putih'. Hal seperti itu hanyalah dapat dipahami sebagai keadaan ketiadaan (*hâlah `adamiyah*), yaitu ketiadaan pembagian. Begitu pula *wâjib al-wujûd*, bahwa yang dapat dimengerti dari kewajiban wujud (*wujûb al-wujûd*) adalah keadaan ketiadaan yang dibutuhkan oleh zatnya, sehingga kewajiban wujudnya terjadi sendiri, bukan dengan selain zatnya.

Sama juga dengan pernyataan kita sebagai, *mumkin al-wujûd* dari zatnya. Yang demikian tidak mungkin dapat dipahami sebagai sifat komplementer atas zat yang berada di luar jiwa, sebagaimana dapat dipahami dari *mumkin al-haqîqî* (yang benar-benar mungkin). Yaitu, bahwa zatnya membutuhkan ketiadaan wujudnya sebagai yang wajib kecuali dengan adanya sebab.

Ia menunjukkan sebuah zat, yang jika sebabnya negatif, maka ia tidak menjadi *wâjib al-wujûd* dengan zatnya, atau hilang darinya sifat kewajiban wujud.

Ia sepertinya berkata, bahwa *wâjib al-wujûd* dapat wajib dengan dirinya (*wâjib li nafsi hi'*), juga bisa wajib karena sebabnya (*wâjib li 'illah*). Adapun yang menjadi wajib karena sebab, tidaklah menjadi wajib dengan sendirinya.

Maka tidak seorang pun yang meragukan, bahwa deferensiasi-deferensiasi ini bukanlah deferensiasi substantif—maksudnya bukan pembagian zat, juga bukan tambahan atas zat—melainkan menjadi keadaan-keadaan negatif (*ahwâl salabiyat*). Seperti pernyataan kita, bahwa sesuatu sebagai mawujud, tidaklah menunjukkan makna komplementer atas substansinya yang berada di luar jiwa. Sama juga dengan pernyataan kita tentang sesuatu yang putih.

Di sinilah Ibn Sînâ melakukan kesalahan.[109] Dia menganggap, bahwa yang satu merupakan makna komplementer bagi zat. Begitu pula wujud sesuatu dalam pernyataan kita, "Sesungguhnya sesuatu menjadi mawujud." Masalah ini akan dibahas kemudian.

Orang pertama yang mendeduksi ungkapan ini adalah Ibn Sînâ, yaitu dengan pernyataannya, "*Mumkin al-wujûd* dari zatnya, sedangkan *wâjib al- wujûd* dari selain zatnya." Yang demikian karena kemungkinan adalah sifat yang terdapat dalam sesuatu, tetapi bukan sesuatu yang terdapat kemungkinan di dalamnya. Maka secara harfiah, ungkapan ini meniscayakan semua yang terjadi—selain yang pertama—terdiri dari dua komposisi. Salah satunya terkualifikasi dengan kemungkinan wujud (*imkân al-wujûd*). Sedangkan yang lain, terkualifikasi dengan kewajiban wujud (*wujûb al-wujûd*). Yang demikian itu merupakan ungkapan yang sangat lemah.

Namun, apabila ia mengerti makna dari apa yang kita katakan, pasti ia tidak akan menemukan keragu-raguan seperti yang diungkapkan oleh Abû Hâmid. Yang tersisa baginya hanyalah, apakah jika dari sebab pertama dapat dipahami kemungkinan wujudnya meniscayakan ia sebagai sesuatu yang murakkab (tersusun)? Atau tidak? Sebab, jika ia merupakan *shifah idlâfiyyah* (sifat komplementer), ia pasti tidak membutuhkan ketersusunan (*tarkîb*).

Tidak setiap sesuatu yang dapat memikirkan keadaan yang berubah-ubah meniscayakan keberadaan pelbagai keadaan, sebagai sifat tambahan bagi zatnya, yang berada di luar jiwa. Sebab pelbagai keadaan tersebut adalah keadaan anihilisasi (*hâl al-i'dâm*), dan hal keberhubungan (*hâl al- idlâfah*).

Oleh karena itu, maka para *al-qudamâ'* tidak menganggap kategori keberhubungan (*maqûlah al-idlâfah*), sebagai mawujud yang ber-

ada di luar jiwa. Maksudnya, sepuluh macam kategori (*al-'asyr al-maqûlât*) menurut Aristoteles.

Dengan pernyataannya, Abû Hâmid meniscayakan, bahwa setiap yang mengandung pemahaman tambahan, benar-benar merupakan makna tambahan yang berada di luar jiwa. Ini keliru. Ini pernyataan sophistik. Hal semacam itu tampak jelas dalam pernyataannya, ringkasnya, wujud itu sesuatu yang global, yang terbagi menjadi; (i) wajib, dan (ii) mungkin. Apabila deferensiasi salah satu dari kedua pembagian tersebut merupakan tambahan bagi yang umum, maka demikian pula deferensiasi lainnya. Kedua hal ini tidak dapat dibedakan.

Sesungguhnya pembagian wujud kepada yang wajib dan mungkin, tidak seperti pembagian binatang (*hayawân*) kepada yang berbicara dan tidak berbicara. Atau kepada yang berjalan, yang berenang, dan yang terbang. Sebab persoalan-persoalan ini merupakan tambahan bagi genus, yang meniscayakan macam-macam komplementer. Kebinatangan adalah makna secara *hujjah*. Dan, deferensiasi-deferensiasi ini merupakan tambahan baginya.

***

Sedangkan pembagian kemungkinan wujud versi Ibn Sînâ, bukanlah makna yang benar-benar berada di luar jiwa. Ungkapan seperti itu tidak benar, seperti yang telah kita kemukakan. Hal itu karena mawujud yang eksistensinya memiliki kausalitas, tidaklah dapat dimengerti dari dzatnya selain ketiadaan. Maksudnya, bahwa setiap yang menjadi mawujud dari selain zatnya, maka tidak ada sesuatu dari zatnya itu selain ketiadaan. Kecuali, jika karakternya merupakan karakter *mumkin haqîqî* (yang benar-benar mungkin).

Oleh sebab itu, maka pembagian mawujud kepada *wâjib al-wujûd* dan *mumkin al-wujûd*, adalah pembagian yang tidak tepat, apabila kemungkinan tersebut tidak dimaksudkan sebagai kemungkinan yang sebenar-benarnya (*mumkin haqîqî*).

***

Kesimpulannya, apabila mawujud dibagi—baik dibagi kepada deferensiasi-deferensiasi zat (*fushûl dzâtiyyah*), atau keadaan-keadaan keberhubungan (*ahwâl idlâfiyyah*), atau aksiden-aksiden komplementer bagi zat (*al-a'râdl az-zâ'idah 'alâ adz-dzât*)—maka pembagiannya kepada deferensiasi-deferensiasi zat merupakan keniscayaan. Darinyalah semustinya muncul banyak perbuatan. Sedangkan pembagiannya kepada keadaan-keadaan keberhubungan atau aksiden-aksiden, tidak meniscayakan pluralitas perbuatan yang beraneka macam.

Apabila seseorang mengaku, bahwa pembagian mawujud kepada sifat-sifat-sifat keadaan (*shifât hâliyah*) meniscayakan timbulnya pluralitas perbuatan, maka secara otomatis pluralitas juga bersumber dari prinsip pertama tanpa memerlukan adanya kausalitas (sebab). Dengan demikian, Dialah yang menjadi sumber pluralitas.

Dan apabila dikatakan, bahwa pluralitas sifat-sifat lokal tidak meniscayakan bersumbernya perbuatan yang beraneka macam, maka sifat-sifat lokal yang ada pada sebab pertama meniscayakan munculnya perbuatan-perbuatan yang beraneka macam.

Maka, mendudukkan sebab pertama dalam hal seperti ini akan lebih *afdhal*.

***

Pertanyaan Abû Hâmid, "Lantas, bagaimana mungkin sesuatu yang berasal dari zatnya menyatu dengan sesuatu yang berasal dari selain zatnya?"

Orang ini ternyata beranggapan, bahwa kemungkinan itu tidak memiliki wujud, kecuali dalam pemikiran (*adzhân*). Benarkah demikian?

Dzat yang satu tidak menolak terjadinya negasi (*nafy*; penafian) atau afirmasi (*itsbât*; penetapan) di dalam keadaan-keadaannya, tanpa melazimkan pluralitas pada zat tersebut, sebagaimana ditolak oleh Abû Hâmid.

Jika Anda dapat mengerti ini, pasti Anda dapat mengatasi apa yang dikatakan oleh Abû Hâmid dalam bab ini.

***

Apabila dikatakan, lazim atas ini semua tidak terjadinya ketersusunan (*tarkîb*), baik dalam *wâjib al-wujûd bi dzâti-hi* (yang wajib ada dengan zatnya), maupun *wâjib al-wujûd bi ghayri-hi* (yang wajib ada dengan selain zatnya).

Kita akan menjawab, bahwa akal dapat mengetahui adanya ketersusunan pada *wâjib al-wujûd bi ghayri-hi* dari: (i) sebab, dan (ii) akibat. Jika ia berupa jisim, pastilah padanya terjadi; (a) kesatuan (*ittihâd*) di satu sisi, dan (b) pluralitas di sisi yang lain. Yang saya maksudkan di sini adalah jisim yang bukan makhluk dan tidak rusak. Sebab yang demikian itu, memiliki kesatuan riil (*ittihâd bi al-fi'l*) dan pluralitas potensial (*katsrah bi al-quwwaah*).

Tetapi bila tidak berbentuk jisim, maka akal tidak dapat mengetahui adanya pluralitas, baik yang riil maupun potensial. Melainkan, yang ada hanyalah kesatuan dari segala sisi.

Oleh karena itu, maka kaum menyebut mawujud semacam ini sebagai mawujud sederhana. Akan tetapi, di dalam mawujud ini mereka berkata, bahwa sebab yang ada di dalamnya lebih sederhana dibanding akibat yang ditimbulkan olehnya.

Oleh karena itu, maka yang pertama—menurut mereka—adalah paling sederhananya mawujud. Sebab pada yang pertama itulah, sebab dan akibat, sama sekali tidak dapat dipahami. Sedangkan, pada setelah yang pertama, akal dapat mengerti adanya ketersusunan (*tarkîb*). Oleh karena itu, maka yang kedua—menurut mereka—lebih sederhana dibanding yang ketiga.

***

Beginilah semustinya mazhab kaum dipahami, sehingga dalam pengertian sebab dan akibat, pluralitas potensial tampak berada dalam akibat. Maksudnya, darinya bersumber akibat-akibat yang plural, bukan di dalamnya, pada suatu waktu.

Jika hal ini dapat dipahami dan diterima, tentu tidak perlu ada perlawanan seperti disampaikan oleh Abû Hâmid.

Tetapi, apabila dari pernyataan mereka yang dapat dimengerti bahwa yang kedua dapat memikirkan zatnya dan memikirkan prinsip (*mabda'*)-nya. Dan apa yang dapat berpikir zatnya, dapat memun-

culkan sesuatu, sedangkan yang dapat berpikir prinsipnya dapat memunculkan sesuatu yang lain, sebab ia memiliki dua bentuk atau dua wujud—sebagaimana pemahaman Abû Hâmid, tentu yang demikian tidak benar.

Jima memang demikian, pasti ia tersusun lebih dari satu bentuk. Dan, bentuk tersebut menjadi satu dalam tempat (*mawdli'*), tetapi plural dalam batas (*hadd*), seperti keadaan dalam jiwa.

Akan tetapi hipotesis ini diperkuat oleh asumsi mereka, bahwa terjadi semacam mutual kebersumberan antar masing-masing. Mereka seakan hendak memahami persoalan ini dengan melakukan asimilasi terhadap pelaku-pelaku indrawi (*fâ'ialah mahsûsah*).

Sebenarnya, *al-'ulûm al-ilâhiyyah* (ilmu-ilmu ketuhanan)—karena banyak mengandung pernyataan-pernyataan seperti ini—lebih banyak mengandung *dhann* (hipotesis, praduga), dibanding pembahasan di bidang fikih.

***

Jadi jelas, bahwa apa yang dikehendaki oleh Abû Hâmid tentang keniscayaan pluralitas pada *wâjib al-wujûd*, sebagaimana adanya pada *mumkin al-wujûd*, tidaklah dapat dibenarkan. Sebab, apabila kemungkinan tersebut dipahami sebagai kemungkinan hakiki, di sana pasti terjadi ketersusunan (*tarkîb*). Tetapi bila kemungkinan tersebut dipahami sebagai makna dalam pemikiran (*ma'nâ dzihnî*), maka—dari sisi ini—tidak satu pun di antara keduanya yang mengalami ketersusunan. Sebab, ketersusunan tersebut dimaksudkan keberadaannya sebagai sebab dan akibat.

***

[87]. Abû Hâmid berkata:

Sanggahan kedua, kita akan bertanya, apakah pengetahuan akan prinsipnya adalah pengetahuan akan keidentikan wujudnya? Dan keidentikan sebab dirinya? Atau selainnya?

Apabila pengetahuan tersebut identik, maka tidak akan ada pluralitas, kecuali tabiatnya ditafsirkan menurut bagian pluralitas. Tetapi, apabila pengetahuan tersebut merupakan selainnya, berarti

pluralitas ini berada pada prinsip yang pertama, karena Dia memikirkan (mengetahui) zatnya dan yang lain.

***

[87]. Saya katakan:

Yang benar, adalah bahwa yang memikirkan (mengetahui) prinsipnya adalah identik dengan zatnya. Ia merupakan tabiat yang berhubungan. Oleh sebab itu, maka ia tidak sempurna dibanding prinsip yang pertama. Sedangkan prinsip yang pertama merupakan tabiat *mawjûd bi dzâti-hi* (yang ada dengan sendirinya).

Dan benar[110] apa yang mereka katakan, bahwa zat prinsip yang pertama tidak mengetahui selain zat-Nya sendiri. Sebab, Dia bukan sesuatu yang berhubungan (*mudlâf*), melainkan keberadaan-Nya sebagai *mabda'* (prinsip).

Jika demikian, menurut mereka, zat prinsip yang pertama adalah semua pengetahuan,[111] bahkan semua mawujud se-sempurna-sempurnanya. Masalah ini akan kita bahas nanti.

Oleh karena itu, pernyataan ini tidak perlu dicemooh.

***

[88]. Abû Hâmid berkata:

Apabila mereka beranggapan, bahwa pengetahuan akan zat-Nya adalah identik dengan zat itu sendiri, maka Dia tidak akan mengetahui dzat-Nya sepanjang tidak mengetahui, bahwa Dia menjadi prinsip bagi adanya wujud-wujud lain. Sesungguhnya pengetahuan tidak berbeda dengan objek pengetahuan, dan ia akan merujuk kepada zat-Nya.

[88]. Saya katakan:

Perkataan ini kacau. Sebenarnya, keberadaan Dia sebagai prinsip adalah makna gabûngan (*ma'nâ mudlâf*), maka tidak tepat bila dikatakan identik dengan zat-Nya.

Jika Dia dapat mengetahui keberadaan-Nya sebagai prinsip, Dia juga pasti tahu apa yang menjadi prinsip bagi-Nya, sebagaimana pengetahuan sebuah wujud yang bersumber dari-Nya.

Jika demikian adanya, berarti terjadilah kekacauan antara yang mulia dan hina. Sesungguhnya objek pengetahuan (*ma'qûl*), menurut mereka adalah kesempurnaan pemikir (*'âqil*), seperti yang terdapat dalam ilmu tentang akal manusia.

***

[89]. Abû Hâmid berkata:

Kita akan menjawab, demikian pula pengetahuan akibat (*ma'lûl*) akan zatnya adalah identik dengan zat itu sendiri. Sebab, ia mengetahui dengan substansinya, maka ia pun mengetahui dirinya sendiri. Dan, pengetahuan (*'aql*), yang berpengetahuan (*'âqil*), dan objek pengetahuan (*ma'qûl*), semuanya menyatu ada padanya.

Selanjutnya, apabila pengetahuannya akan zatnya adalah identik dengan zat itu sendiri, maka ia mengetahui akan zatnya sebagai akibat dari suatu sebab. Karenanya, maka pengetahuan menjadi sama dengan objek pengetahuan. Dan, semua merujuk kepada zatnya.

Hal itu berarti pluralitas tidak ada. Meskipun pluralitas ada, niscaya adanya pada prinsip yang pertama, yang dari-Nya muncul wujud yang beraneka macam.

[89]. Saya katakan:

Sungguh rusak apa yang ia ceritakan tentang para filosof di sini hanya terfokus pada persoalan pluralitas, bukan prinsip yang pertama. Pernyataan tersebut tidak berlaku di dalam kaidah-kaidah dasar (*ushûl*) mereka. Sebab pada pengetahuan-pengetahuan tersebut, menurut mereka sama sekali tidak ada pluralitas.

Menurut mereka tidak berbeda dari sisi kesederhanaan (*basâthah*), maupun pluralitas (*katsrah*), melainkan berbeda dari sisi sebab (*'illah*) dan akibat (*ma'lûl*). Juga antara zat (esensi), pengetahuan prinsip pertama dengan zat pengetahuan-pengetahuan lainnya.

Menurut mereka, esensi pengetahuan prinsip pertama, mengetahui makna yang mawujud dengan sendirinya (*bi dzâti-hi*), bukan makna yang dihubungkan dengan sebab (*'illah*). Sementara esensi pengetahuan-pengetahuan lain, mengetahui makna yang dihubung-

kan dengan sebab-sebabnya, sehingga dari sisi ini dapat dimasuki pluralitas.

Semuanya tidak musti berada dalam satu martabat kesederhanaan, sebab tidak ada yang berada dalam satu martabat dari keterhubungan (*idlâfah*), kecuali prinsip yang pertama. Dan tidak ada satu pun darinya yang ada menjadi sederhana, dengan pengertian sebagai yang sederhana pertama. Sebab, wujud yang pertama menjadi plural dengan sendirinya, dan dalam wujudnya ia menjadi *mudlâf* (sesuatu yang dihubungkan).

***

Adapun pernyataannya, "Selanjutnya, apabila pengetahuannya akan zatnya adalah identik dengan zat itu sendiri, maka ia mengetahui akan zatnya sebagai akibat dari suatu sebab. Karenanya, maka pengetahuan menjadi sama dengan objek pengetahuan. Dan, semua merujuk kepada zatnya.

Hal itu berarti pluralitas tidak ada. Meskipun pluralitas ada, niscaya adanya pada prinsip yang pertama."

Di dalam pengetahuan yang berbeda-beda, keberadaan pengetahuan dan objek pengetahuan tidak musti memiliki satu makna, semuanya sama-sama berada dalam kesederhanaan. Mereka menetapkan, bahwa makna ini menjadi ajang pengetahuan-pengetahuan—baik yang minimal maupun maksimal—untuk mengklaim sebagai yang lebih utama.

Sebenarnya ia tidak ada, kecuali dalam pengetahuan pertama. Sebab, esensi pengetahuan pertama mengetahui bahwa ia berdiri sendiri (independen).

Apabila pengetahuan dan objek pengetahuan berada dalam satu kesatuan martabat yang ada pada prinsip pertama, niscaya zat-zat yang ada dengan sendirinya tidak berbeda dengan zat-zat yang merupakan akibat dari sebab-sebab yang lain. Atau, niscaya pengetahuan tidak sesuai dengan tabiat sesuatu yang menjadi objek pengetahuan.

Menurut mereka, semua itu mustahil.

***

Semua pernyataan dan jawaban yang disampaikan sangat bersifat dialektis diplomatis. Padahal di dalam wacana ini, sebenarnya kita menginginkan pembahasan burhânî. Meskipun dengan keterbatasan *review* seorang manusia terhadap makna-makna ini. Tetapi, apabila terus berusaha, ia pasti akan tahu inti pengetahuan. Ia tidak akan mengenal inti pengetahuan, sebelum mengenal inti jiwa. Dan, ia tidak akan mengenal inti jiwa, sebelum mengenal inti yang bernafas.

Maka sungguh tidak berarti membahas persoalan makna-makna ini dengan pandangan pemula, dengan pengetahuan-pengetahuan global dan tidak spesifik, juga tidak laik.

Jika seseorang berbicara tentang makna-makna ini sebelum mengetahui tabiat pengetahuan (*'aql*), pasti pembicaraannya seperti ungkapan orang yang mengigau.

Oleh karena itu, maka Asy'ariyah—manakala menceritakan pandangan-pandangan para filosof—selalu saja menjauh dari pandangan 'orang-orang utama' di antara sekian mawujud-mawujud yang ada ini.

***

[90]. Abû Hâmid berkata:

Biarkan kita meninggalkan pengakuan keesaannya dari segala sisi. Sebab, keesaan tersebut akan hilang oleh pluralitas semacam ini.

[90]. Saya katakan:

Apabila mereka menetapkan, bahwa prinsip yang pertama mengetahui zat-Nya, dan juga mengetahui bahwa zat-Nya menjadi sebab bagi wujud-wujud yang lain, maka mereka harus menarik bahwa Dia tidaklah esa dari segala sisi. Jika kemudian terbukti, bahwa Dia esa dari segala sisi. Inilah yang dia katakan sebagai mazhab para filosof parepatetik, yang mereka tafsirkan sebagai mazhab Aristoteles.

***

[91]. Abû Hâmid berkata:

Apabila dikatakan, bahwa prinsip yang pertama tidak mengetahui selain zat-Nya, dan pengetahuan akan zat-Nya adalah identik dengan dzat itu sendiri. Maka pengetahuan, yang berpengetahuan dan objek pengetahuan, semuanya menjadi satu. Dia tidak mengetahui selainnya.

Sebagai jawaban kita kemukakan dari dua segi:

Pertama, mazhab ini sangat rancu di mana Ibn Sînâ dan beberapa pemikir tidak bersimpati kepadanya. Menurut mereka, prinsip pertama itu mengetahui diri-Nya, sebagaimana prinsip emanasi semua yang mengalir dari-Nya. Dia juga mengetahui seluruh mawujud-mawujud beserta macam-macamnya secara universal, bukan parsial.

Mereka merendahkan teori yang mengatakan, bahwa yang keluar dari prinsip pertama hanyalah satu pengetahuan. Selanjutnya, Dia tidak mengetahui apa yang bersumber dari-Nya. Akibat yang ditimbulkan oleh-Nya adalah pengetahuan. Dari akibat tersebut bersumber pengetahuan lain, jiwa falak dan benda falak. Akibat tersebut dapat mengetahui dirinya, juga ketiga akibat yang ditimbulkan olehnya. Sementara sebab yang menimbulkan akibat itu—yang merupakan prinsip baginya—sama sekali tidak mengetahui apa-apa kecuali diri-Nya sendiri. Dengan demikian, berarti akibat lebih terhormat dibanding sebab, karena sebab hanya bisa memunculkan satu hal, sedangkan akibat bisa memunculkan tiga hal. Ditambah juga, yang pertama tidak mengetahui kecuali diri-Nya sendiri. Sedangkan yang kedua mengetahui dirinya sendiri, juga mengetahui jiwa falak, benda falak, serta akibat-akibat yang ditimbulkan oleh dirinya.

Barangsiapa merasa puas dengan menjadikan pernyataannya, tentang Allah SWT. merujuk kepada strata seperti ini, berarti ia telah menjadikan-Nya lebih rendah dan lebih hina dari pada mawujud yang dapat mengetahui dirinya sendiri, juga dapat mengetahui diri-Nya.

Sesungguhnya yang dapat mengetahui diri-Nya dan dapat mengetahui dirinya sendiri, akan menempati kedudukan yang lebih

terhormat dari-Nya, sebab Dia tidak mengetahui kecuali diri-Nya sendiri.

***

Mereka telah kehabisan akal untuk mengeksplorasi keagungan Tuhan, sehingga yang terjadi justru menghancurkan seluruh pengertian tentang keagungan-Nya. Mereka mengasimilasikan keadaan Allah SWT. dengan keadaan seorang yang mati, yang sama sekali tidak dapat merasakan sesuatu yang terjadi di dunia. Kecuali satu hal yang membuat-Nya berbeda, yaitu karena Dia mengetahui diri-Nya sendiri saja.

Oleh sebab itu mengapa Allah SWT. mengutuk orang-orang:

1) yang menyimpang dari jalan-Nya,
2) yang berusaha menumbangkan jalan-jalan petunjuk,
3) dan yang mengingkari firman-Nya, "*Mâ asyhad-tu-hum khalq as samâwât wa al-ardl, wa `alâ khalq anfusi-him* (Aku tidak menyeru mereka supaya mempersaksikan penciptaan langit-langit dan bumi, atau penciptaan diri mereka sendiri)."
4) yang berprasangka buruk kepada Allah SWT.,
5) yang meyakini bahwa persoalan-persoalan ketuhanan mampu dieksplorasi oleh kemampuan nalar insani,
6) yang tertipu oleh akal mereka,
7) yang merasa bebas untuk tidak mengikuti petunjuk rasul-rasul-Nya.

Tetapi, adalah alami apabila mereka terpaksa mengakui sesuatu yang dapat membuat seseorang takjub meski hanya melalui mimpi.

***

[91]. Saya katakan:

Siapa saja yang hendak menekuni persoalan-persoalan ini hendaknya mengetahui, bahwa di dalam ketetapan ilmu-ilmu *nadharî* (bersifat teori; ilmu-ilmu yang masih bisa dipikirkan untuk dicari kebenaran lebih lanjut; kebalikan ilmu *badîhî*) akan didapat banyak hal yang bertentangan dengan *bâdi' ar-ra'y* (pendapat per-

tama). Juga, bahwa apa yang diketahui jumhur dari semua itu sama dengan apa yang diketahui seseorang yang bermimpi di dalam tidurnya, seperti dikatakan oleh Abû Hamid.

Akan tetapi, mayoritas dari semua ini tidak lantas menafikan proposisi-proposisi yang dipandang rasional oleh *jumhur*, sehingga mereka merasa puas di dalam melihat makna-makna seperti ini. Hanya saja, tidak ada jalan lain untuk dapat meraih kepuasan tersebut, kecuali dengan jalan keyakinan—tentu bagi orang-orang yang di dalam usaha meraih pengetahuan menempuh jalan keyakinan.

Contohnya, apabila dikatakan kepada *jumhur*—atau siapa saja yang memiliki kedudukan lebih tinggi dari mereka—bahwa matahari yang tampak di mata seperti kaki, sebenarnya seratus tujuh puluh kali lipat ukuran bumi, niscaya mereka akan berkomentar, "Mustahil!" Pasti orang yang 'berandai-andai' seperti itu, menurut mereka tidak berbeda seperti seorang yang sedang bermimpi.

Tentulah kita merasa kesulitan untuk bisa memuaskan mereka dengan pemikiran-pemikiran semacam ini, dengan proposisi-proposisi yang dapat membuat mereka menerima. Tetapi tidak ada cara lain kecuali jalan pembuktian (*burhân*)—tentu bagi orang-orang yang di dalam upaya meraih pengetahuan menempuh jalan pembuktian.

Jika hal semacam ini bisa di dapat dalam ilmu matematika, atau pengajaran secara umum, tentu hal semacam ini juga akan lebih laik apabila ada di dalam ilmu-ilmu ketuhanan. Maksudnya, apabila apa yang diteriakkan oleh jumhur dianggap jelek menurut pandangan pertama (*bâdi' ar-ra'y*), dan dianggap seperti mimpi, tentu di dalam pengetahuan-pengetahuan seperti ini tidak akan pernah ada proposisi-proposisi yang lebih mulia, yang dapat memberikan kepuasan kepada akal *bâdi' ar-ra'y*, maksudnya pengetahuan *jumhur*. Sehingga, yang demikian itu tidak berbeda dengan apa yang akhirnya tampak dalam pengetahuan, semula dianggap mustahil olehnya.

Hal-hal semacam ini adanya tidak hanya dalam teori, melainkan juga dalam praktik. Meskipun, kita estimasikan sebuah ciptaan telah hancur, lantas kemudian masih kita anggap ada, tentu yang demikian—menurut *bâdi' ar-ra'y*—mustahil. Oleh sebab itu, maka banyak orang yang berpandangan bahwa ciptaan-ciptaan ini adalah

pengetahuan yang tidak berasal dari manusia. Sebagian mereka menisbatkannya kepada jin, dan sebagian lain ada juga yang menisbatkannya kepada para nabi. Sehingga Ibn Hazm berkesimpulan, bahwa dalil terkuat akan adanya *nubûwah* adalah adanya ciptaan-ciptaan itu.[112]

***

Jika demikian, maka diharapkan kepada siapa saja yang berupaya mencari kebenaran, apabila mendapatkan beberapa pernyataan yang dianggapnya buruk. Tetapi, tidak mendapatkan proposisi yang lebih terhormat, yang dapat mengganti keburukan pernyataan tersebut. Hendaknya tidak lantas berkesimpulan, bahwa pernyataan tersebut tidak benar. Semustinya ia terus menggali di mana saja adanya kebenaran itu, dengan menggunakan kurun waktu yang cukup panjang dan sistematika pembahasan, sebagaimana menjadi sebuah keharusan dalam masalah pembelajaran.

***

Apabila ini ada di dalam pembahasan ilmu-ilmu ketuhanan, maka makna ini juga lebih laik adanya di dalam ilmu tersebut, oleh karena jauhnya ilmu ini dari ilmu-ilmu dalam *bâdi' ar-ra'y*.

Jika demikian adanya, maka perlu diketahui bahwa tidak mungkin terjadi percekcokan di dalam genus ini, seperti yang terjadi pada pembahasan-pembahasan yang lain.

Perang pemikiran (*brain war*), adalah sesuatu yang mubâh (diperbolehkan) dan bermanfaat di dalam beberapa ilmu. Tetapi haram hukumnya di dalam ilmu ini. Oleh sebab itu, maka para pemikir ilmu ini menyatakan semua ini sebagai adaptasi dalam substansi yang tidak diadaptasi oleh pengetahuan-pengetahuan (*'uqûl*). Sebab, apabila akal atau pengetahuan tersebut mengadaptasi, niscaya pengetahuan atau akal azali (abadi) akan menyatu dengan makhluk yang rusak.

Jika demikian adanya, maka Allah SWT. mengambil kebenaran dari orang-orang yang membicarakan masalah ini secara universal, dan mendebat beberapa persoalan ketuhanan dengan tanpa berdasarkan ilmu. Abû Hamid mengira para filosof tidak memiliki

otoritas ilmu ketuhanan, sehingga beberapa pendapat mereka di bidang ini dianggap bersifat *dhannî* (hipotesis, praduga).

***

Tetapi yang jelas, kita ingin mendeskripsikan beberapa masalah utama, dengan proposisi-proposisi yang berlandaskan ilmu, jika tidak sebagai pembuktian.

Kita tidak memperbolehkan yang demikian, kecuali karena orang ini telah menganggap ilmu yang terhormat ini sebagai khayalan. Dan menggagalkan manusia untuk meraih amal perbuatan mulia yang dapat memberikan mereka kebahagiaan. Biarlah Allah SWT. yang mengurus dan membuat perhitungan dengannya.

Sedangkan, kita bermaksud mendeskripsikan beberapa persoalan yang mendorong para filosof kepada kayakinan seperti ini di dalam kaitannya dengan prinsip pertama dan mawujud-mawujud lain-Nya. Juga puncak pemikiran insani mereka, serta keraguan-keraguan yang muncul.

Kita juga ingin mendeskripsikan metode yang mendorong teolog kalam pada keyakinan serupa dalam kaitannya dengan prinsip pertama dan mawujud-mawujud lain-Nya, keraguan-keraguan yang muncul, serta puncak kebijaksanaan mereka.

Semua itu dimaksudkan untuk membawa orang-orang yang mencari kebenaran, dan mendorong mereka berpikir menurut konsep ilmu kedua kelompok tersebut.

***

Akan kita katakan, bahwa para filosof umumnya mencari pengetahuan akan mawujud-mawujud dengan bertopang pada daya nalar (logika). Tidak bersandar kepada pernyataan yang mengajak mereka menerima pernyataan tersebut, apa adanya tanpa pembuktian. Bahkan bisa jadi mereka berseberangan dengan persoalan-persoalan indrawi.

Hal itu karena mereka melihat adanya dua macam sesuatu yang indrawi selain falak, yaitu (i) bernafas dan (ii) tidak bernafas.

Mereka juga menemukan seluruh ciptaan yang berasal darinya, tercipta dengan sesuatu yang mereka sebut *shûrah* (bentuk). [Inilah makna yang dengannya sesuatu menjadi ada, setelah sebelumnya tiada.] Juga yang berasal dari sesuatu mereka sebut *mâddah* (materi).

Mereka menyatakan, bahwa setiap yang tercipta di sini berasal dari mawujud yang lain. Mereka menyebut ini *mâddah* (materi). Wujud materi tersebut berasal dari sesuatu. Maka mereka menyebutnya *fâ'il* (pelaku), dan untuk sesuatu yang mereka sebut sebagai *ghâyah* (tujuan). Akhirnya mereka menyimpulkan, bahwa sebab-sebab itu ada empat.

***

Mereka mendapatkan sesuatu yang dengannya sesuatu yang lain terbentuk. Maksudnya bentuk (*shûrah*) sesuatu. Dan, sesuatu yang terbentuk olehnya, yaitu *al-fâ'il al-qarîb la-hu* (pelaku terdekat baginya), menjadi satu, baik dalam spesies (*naw'*), maupun genus (*jins*). Adapun yang satu dalam spesies, seperti manusia melahirkan manusia, atau kuda melahirkan kuda. Sedangkan yang satu dalam genus, seperti bagal terlahirkan dari perkawinan silang antara kuda dan keledai.

***

Menurut mereka, ketika sebab-sebab itu tidak bergulir tanpa batas, mereka memasukkan sebab sebagai *fâ'il* pertama yang abadi. Sebagian di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa sebab dimaksud adalah benda-benda langit (*al-ajrâm as-samâwiyyah*). Ada juga yang bilang, bahwa sebab tersebut adalah prinsip yang berbeda dengan benda-benda langit. Ada pula yang menyatakan, bahwa prinsip ini adalah prinsip pertama. Bahkan sebagian di antara mereka juga ada yang menolak premis sebagai prinsip pertama, dan menyebutnya sebagai *al-ajrâm al-basîthah bi as-samâwât wa mabâdi' al-ajrâm as-samâwiyyah* (benda-benda sederhana yang ada di langit dan menjadi prinsip bagi benda-benda langit). Karena, ia juga mewajibkan mereka menjadikan baginya sebab yang berfungsi sebagai pelaku.

Sedangkan selain benda sederhana, di antara hal-hal yang mengalami mutual keterbentukan yang bernafas, mewajibkan mereka memasukkan prinsip yang lain ditinjau dari sisi kebernafasannya. Dialah yang memberikan nafas, dan memberikan bentuk, juga gerak yang tampak adanya pada mawujud-mawujud. Hal seperti itulah yang oleh, Galen disebut sebagai *al-quwwah al-mushawwarah* (kekuatan atau kemampuan formatif).

Sebagian di antara mereka ada yang menjadikan kekuatan ini, sebagai prinsip yang berbeda (*mabda' mufâraq*). Ada yang menjadikannya sebagai akal (pengetahuan). Ada yang menyebutnya *nafs* (jiwa). Ada yang memanggilnya benda-benda langit (*al-ajrâm as-samâwî*). Bahkan ada yang mengkategorikannya, sebagai prinsip pertama. Akan tetapi, Galen sendiri menamakannya sebagai Sang Pencipta. Lantas, apakah Dia Tuhan? Atau bukan?

***

Ini terjadi pada kelompok binatang dan tumbuh-tumbuhan yang berkembang biak. Sedangkan, pada kelompok tumbuh-tumbuhan dan binatang yang tidak berkembang biak, tampaknya menurut mereka, kebutuhan akan masuknya prinsip ini jauh lebih banyak.

Inilah hasil puncak pembahasan mereka seputar *mawjûdât* selain langit.

***

Mereka juga membahas tentang langit-langit (*samâwât*), hingga ada kesepakatan, bahwa langit tersebut adalah prinsip-prinsip bagi benda-benda yang indrawi. Di samping itu mereka juga bermufakat, bahwa benda-benda langit adalah prinsip-prinsip bagi benda-benda indrawi yang berubah-ubah, yang ada di sini. Juga sebagai prinsip bagi spesies, baik tunggal, maupun bersama prinsip yang lain.

***

Ketika membahas tentang benda-benda langit, jelaslah bagi mereka, bahwa benda-benda langit tersebut tidak terbentuk (*ghayr*

mutakawwan), dengan pengertian benda-benda ini sebagai sesuatu makhluk dan rusak, maksudnya seperti selain benda-benda langit.

Hal itu menunjukkan, bahwa yang terbentuk dengannya (*al-mutakawwan bi-hâ*) adalah sesuatu yang terbentuk, yang tampak menjadi partikularitas dari alam indrawi. Dan bahwasanya keterbentukannya itu tidak akan pernah sempurna, kecuali karena ia sebagai partikularitas.

Dengan demikian, bahwa yang terbentuk darinya (*al-mutakawwan min-hâ*) adalah terbentuk dari sesuatu, untuk sesuatu, dan dengan sesuatu, dalam suatu tempat dan waktu.

Mereka menjadikan benda-benda langit sebagai syarat keterbentukannya, dari sisi bahwa benda-benda langit tersebut dipandang sebagai sebab-sebab efisien yang jauh (*asbâb fa'ilah ba'îdah*). Apabila benda-benda langit terbentuk seperti ini, niscaya di sini akan ada jisim-jisim lain yang lebih eternal, yang menjadi syarat keterbentukannya, sehingga ia terbentuk sebagai partikularitas dari alam lain. Akhirnya, di sini akan ada jisim-jisim samawi seperti jisim-jisim ini. Jika yang demikian juga terbentuk, berarti masih ada jisim-jisim samawi lain sebelum itu. Begitulah seterusnya.

***

Beberapa pandangan mereka ini diliputi oleh banyak aspek salah satunya, bahwa benda-benda langit (*al-ajrâm as-samâwiyyah*) tidak terbentuk dan tidak rusak, dalam pengertian sebagai makhluk dan hancur. Sebab, yang terbentuk (*al-mutakawwan*) tidak memiliki batas dan *rasm* (deskripsi). Dan, tidak ada penjelasan serta pemahaman selain ini.

Tampaknya, mereka beranggapan bahwa ini—maksudnya jisim-jisim samawi—juga memiliki prinsip-prinsip, sebagai pangkal tolak gerakan-gerakannya.

***

Ketika mereka membahas prinsp-prinsip ini, maka diperoleh hasil bahwa keberadaan prinsip-prinsipnya yang menggerakkan-

nya musti merupakan *mawjûdât* yang bukan jisim, juga bukan kekuatan yang ada di dalam jisim.

Sedangkan, keberadaan prinsip-prinsipnya bukan sebagai jisim. Sebab, keberadaannya sebagai prinsip-prinsip pertama bagi jisim-jisim yang meliputi alam.

Sedangkan, keberadaannya bukan sebagai kekuatan yang ada di dalam *ajsâm al-ajsâm* (suprajisim). Sebab, ia menjadi syarat keberadaannya, seperti keadaan yang ada di dalam prinsip-prinsip yang tersusun bagi binatang. Dan juga karena, menurut mereka kekuatan di dalam jisim itu terbatas, maka ia akan terbagi seiring terbaginya jisim tersebut. Mereka juga berpendapat, bahwa setiap jisim yang memenuhi sifat-sifat seperti ini tergolong makhluk dan rusak. Maksudnya, tersusun dari *hayuli* dan bentuk (*shûrah*). *Hayûli* merupakan syarat eksistensi bentuk.

Apabila prinsip benda-benda langit tidak jauh berbeda dengan prinsip-prinsip ini semua, niscaya benda-benda langit tersebut juga tidak akan berbeda dengan semua ini. Ia akan membutuhkan adanya benda-benda (*ajrâm*) lain yang lebih eternal darinya.

***

Ketika mereka mengambil keputusan dengan kualifikasi seperti ini—maksudnya bukan sebagai jisin, maupun kekuatan yang ada di dalam jisim—maka terputuskan juga—menurut kemampuan berpikir manusia—bahwa bentuk memiliki dua eksistensi (wujud); yaitu (i) *wujûd ma'qûl* (eksistensi rasional), apabila lepas terpisah dari *hayûli*, dan (ii) *wujûd mahsûs* (eksistensi indrawi), apabila berada di dalam *hayûli*.

Misalnya, batu memiliki bentuk padat. Kepadatan tersebut berada di dalam *hayuli* dan di luar *nafs* (jiwa). Sedangkan, bentuk adalah pengetahuan (*idrâk*) dan akal. Bentuk tersebut terlepas dari *hayuli* dan berada di dalam jiwa.

Menurut mereka, keberadaan *mawjûdât* yang berbeda secara absolut ini adalah akal semata. Karena apabila dibanding akal dengan apa yang berbeda bagi lainnya, niscaya apa yang berbeda secara absolut lebih pantas menjadi akal.

Begitu pula apa yang musti dipikirkan oleh akal-akal ini. Menurut mereka seharusnya bahwa bentuk-bentuk *mawjûdât* dan keteraturan yang ada pada alam, seperti keadaan dalam akal insani. Jadi, dengan demikian akal hanyalah pengetahuan akan bentuk-bentuk *mawjûdât* yang berada pada selain *hayûli.*

Dari sudut pandang ini, benar apa yang mereka kemukakan bahwa *mawjûdât* memiliki dua eksistensi (wujud), yaitu (i) *wujûd mahsûs*, dan (ii) *wujûd ma'qûl.*

Benar pula apa yang mereka katakan, bahwa penisbatan *wujûd mahsûs* terhadap *wujûd ma'qûl* tidak berbeda dengan penisbatan ciptaan-ciptaan (*mashnû'ah*) kepada ilmu-ilmu sang pencipta (*'ulûm ash- shânî'*).

Dari sini mereka meyakini, bahwa benda-benda langit itu dapat memikirkan prinsip-prinsip ini. Dan, pengaturannya terhadap *mawjûdât* yang ada di sini, karena ia termasuk *dzawât an-nafs* (yang memiliki jiwa).

Ketika mereka menganalogikan antara akal-akal pembeda (*al-'uqûl al-mufâriqah*) dengan akal manusia (*al-'aql al-insânî*), akhirnya mereka temukan, bahwa *al-'uqûl al-mufâriqah* tersebut lebih mulia dibanding *al-'aql al-insânî*. Meskipun, objek pemikiran akal manusia adalah bentuk-bentuk *mawjûdât*. Dan juga, bahwa satu per satu bentuknya, adalah apa yang ia ketahui dari bentuk-bentuk *mawjûdât* dan keteraturannya. Sebagaimana akal manusia hanya bisa mengetahui bentuk-bentuk *mawjûdât* dan keteraturannya.

Akan tetapi yang membedakan keduanya adalah bahwa bentuk-bentuk *mawjûdât* merupakan sebab adanya akal manusia. Apabila ia menuntut kesempurnaan darinya, sebagaimana sesuatu yang mawujud menuntut kesempurnaan dari bentuk-bentuknya. Sedangkan, objek pengetahuannya (*ma'qûlah*) merupakan sebab bagi bentuk-bentuk *mawjûdât*.

Hal itu bahwa keteraturan (*nidhâm*) dan sistematika (*tartîb*) di dalam *mawjûdât,* merupakan sesuatu yang mengikuti dan lazim bagi sistematika akal-akal yang berbeda. Sedangkan sistematika pada akal manusia, merupakan sesuatu yang mengikuti apa yang

diketahuinya dari sistematika *mawjûdât* dan keteraturannya. Oleh karena itu, maka ia sangat tidak sempurna. Sebab, mayoritas sistematika dan keteraturan di dalam *mawjûdât* tidak dapat diketahui oleh akal manusia.

***

Jika demikian adanya, maka bentuk-bentuk *mawjûdât* yang indrawi memiliki eksistensi yang bertingkat-tingkat. Salah satunya yang paling rendah adalah eksistensinya dalam materi. Kemudian, eksistensinya dalam akal manusia lebih tinggi dari eksistensinya dalam materi. Dan, eksistensinya dalam akal-akal yang berbeda lebih tinggi dari eksistensinya dalam akal manusia.

Dalam akal-akal itu, ia juga memiliki tingkatan-tingkatan gradual yang utama dalam wujud. Semua itu ditentukan oleh keutamaan masing-masing akal itu sendiri.

***

Ketika mereka berpikir tentang benda-benda langit, hingga akhirnya didapati sebuah hakikat sebagai satu jisim yang menyerupai satu binatang (*hayawân*, makhluk hidup), dan jisim tersebut mempunyai satu gerak universal menyerupai gerakan binatang yang universal. Gerakan tersebut memindahkan jisim dengan seluruh jasadnya. Dan, gerak inilah yang terjadi sehari-hari. Mereka juga menghasilkan, bahwa benda-benda langit yang lain dan gerakan-gerakannya yang parsial (*juz'iyyah*) menyerupai komunitas parsial dari binatang yang satu, juga menyerupai gerakan-gerakannya yang parsial. Maka, mereka akhirnya meyakini—karena adanya mutual keterikatan antara jisim-jisim ini satu sama lain, dan merujuknya kepada satu jisim dan satu tujuan. Dan juga saling tolong menolongnya atas satu perbuatan, yaitu pengaturan alam semesta dan segala isinya—bahwa benda-benda langit tersebut merujuk kepada satu prinsip (*mabda'*), seperti merujuknya ciptaan-ciptaan yang banyak kepada satu ciptaan primer.

Selain itu mereka juga meyakini bahwa:

- Prinsip-prinsip yang paradoksal (*al-mabâdi' al-mufarraqah*), semuanya merujuk kepada satu prinsip yang menjadi sebab bagi keseluruhan wujud yang ada.
- Bentuk-bentuk, dan keteraturan (*nidhâm*), serta sistematika (*tartîb*) yang ada pada prinsip ini, merupakan wujud paling utama yang ada pada bentuk-bentuk tersebut. Juga pada keteraturan dan sistematika yang ada pada semua *mawjûdât* .
- Keteraturan dan sistematika ini memunculkan keteraturan dan sistematika lain pada selain prinsip tersebut.
- Akal-akal yang ada pada yang demikian itu berlomba-lomba mengklaim sebagai yang utama sesuai keadaan masing-masing, dari kedekatan (*qurb*) dan kejauhan (*bu'd*).

***

Menurut mereka, prinsip pertama tidak mengetahui kecuali zat-Nya sendiri. Dengan pengetahuan-Nya akan zat-Nya membuat Dia mengetahui semua *mawjûdât*, sebagai yang memiliki wujud paling utama, sistematika paling utama, dan keteraturan paling utama.

Selain itu, substansinya merupakan akibat dari apa yang Dia ketahui dari bentuk-bentuk, sistematika dan keteraturan yang ada pada pengetahuan prinsip pertama. Dan tingkatan gradual keutamaannya sesuai tingkatan gradual keutamaan dalam bingkai makna ini.

Berdasarkan hal ini, seharusnya—menurut mereka—apa yang diketahui masing-masing dari keduanya tidak bisa didudukkan dalam satu tingkatan. Sebab jika demikian yang terjadi, pasti keduanya akan menjadi satu, dan tidak berbilangan.

Dari sinilah mereka menyatakan, bahwa prinsip pertama tidak mengetahui kecuali zat-Nya sendiri. Dan, yang menjadi mawujud berikutnya dapat mengetahui prinsip pertama. Juga tidak mengetahui selain-Nya, sebab statusnya sebagai akibat. Apabila ia mengetahuinya, niscaya status akibat akan berubah menjadi sebab.

Mereka juga meyakini, bahwa apa yang diketahui prinsip pertama dari zat-Nya menjadi sebab bagi seluruh *mawjûdât*. Dan, setiap apa yang diketahui oleh masing-masing pengetahuan selainnya, sebagian ada yang menjadi sebab bagi *mawjûdât* yang khusus

dengan pengetahuan itu—maksudnya keterikatannya—sebagian lagi ada juga yang menjadi sebab bagi zatnya, yang secara umum disebut akal (pengetahuan) insani.

***

Berdasarkan hal tersebut, maka seharusnya konsep-konsep para filosof dimengerti dengan melihat sesuatu-sesuatu itu. Juga dengan melihat sesuatu di dalam alam yang menggerakkan mereka pada keyakinan semacam ini. Apabila semua itu terpikirkan, tentu tidak akan lebih sedikit memberikan kepuasan dibanding, sesuatu yang menggerakkan teolog kalam—maksudnya, pertama Muktazilah, dan berikutnya Asy'ariyah—kepada keyakinan yang mereka pegang teguh—maksudnya, bahwa mereka meyakini adanya dua zat yang bukan jisim, dan kedua-duanya tidak berada dalam jisim, hidup, mengetahui, berkehendak, berkuasa, berbicara, mendengar dan melihat.

Kecuali Asy'ariyah, tidak termasuk Muktazilah, meyakini bahwa zat-zat tersebut merupakah *fâ'il* bagi semua *mawjûdât* tanpa perantara, dan mengetahuinya dengan ilmu yang tidak terbatas, sebab keberadaan *mawjûdât* juga tidak terbatas. Mereka menafikan sebab-sebab yang ada di sini.

Mereka (Asy'ariyah) juga meyakini, bahwa zat-zat yang hidup, yang mengetahui, yang berkehendak, yang mendengar, yang melihat, yang berkuasa dan yang berbicara, ada bersama setiap sesuatu dan dalam setiap sesuatu. Maksudnya, berhubungan dengannya seperti layaknya hubungan sebuah wujud.

Ketetapan ini dianggap sebagai sesuatu yang buruk. Sebab, jika demikian kualifikasi sebuah mawujud, pastilah ia tergolong genus jiwa (*jins an-nafs*). Sebab jiwa adalah zat, bukan jisim, hidup, mengetahui, berkuasa, berkehendak, mendengar, melihat dan berbicara.

Mereka menetapkan prinsip bagi *mawjûdât* sebagai jiwa universal yang lepas terpisah dari materi. Akan tetapi mereka tidak merasakan demikian.

***

Kita akan menyebutkan keraguan-keraguan dalam ketetapan ini.

Yang paling jelas adalah pernyataan tentang sifat-sifat. Disebutkan, bahwa di sini ada zat-zat eternal yang tersusun. Dengan demikian, berarti di sini ada ketersusunan eternal. Dan, hal itu bertentangan dengan apa yang pernah ditetapkan oleh Asy'ariyah, bahwa setiap ketersusunan itu temporal. Sebab, ketersusunan merupakan aksiden (*'ardl*). Dan setiap aksiden menurut mereka pasti temporal (*muhdits*).

Bersamaan dengan ini mereka juga menetapkan perbuatan-perbuatan yang boleh bagi semua *mawjûdât*. Mereka tidak memperhatikan, bahwa di dalam *mawjûdât* ada sistematika (*tartîb*), keteraturan (*nidhâm*), kebijaksanaan (*hikmat*) yang diperlukan oleh tabiat *mawjûdât* tersebut. Tetapi mereka justru meyakini, bahwa setiap mawujud, bisa jadi berbeda dengan apa yang ada padanya. Hal semacam ini juga mereka terapkan di dalam akal (pengetahuan).

Bersamaan dengan ini pula mereka menetapkan adanya sistematika dan keteraturan pada ciptaan-ciptaan (*mashnû'ât*), yang mereka asimilasikan dengan matrik-matrik (*mashnû'ât*). Yang demikian itu disebut *hikmah* (kebijaksanaan), sedangkan Sang Pencipta mereka sebut *hakîm* (yang bijaksana).

***

Mereka mengasimilasikan perbuatan alami (*al-af'âl ath-thabi'iyyat*) dengan perbuatan yang didasarkan atas kehendak (*al-af'âl al-irâdiyyat*). Mereka berkata, "Semua perbuatan bersumber dari pelaku yang berkehendak, yang berkuasa, yang berkemauan, yang hidup dan yang berpengetahuan. Tabiat perbuatan memerlukan hal semacam itu."

Untuk lebih memberikan kepuasan, selanjutnya mereka berkata, "Selain yang hidup (*hayy*) disebut *jamâd* (benda padat), ia termasuk benda mati. Dan perbuatan tidak bersumber dari sesuatu yang mati. Berarti perbuatan hanya bersumber dari yang hidup, tidak dari selainnya."

Dengan premis itulah mereka kemudian menolak bersumbernya perbuatan dari masalah-masalah alami. Bersamaan dengan itu pula, mereka menafikan adanya perbuatan pada sesuatu yang hidup dalam kenyataan (*syâhîd*). Mereka berkata, "Semua perbuatan ini muncul berhubungan dengan sesuatu yang hidup dalam kenyataan. Akan tetapi pelaku dari perbuatan-perbuatan tersebut adalah sesuatu yang hidup dalam kemayaan (gaib)."

Dengan demikian, mereka meniscayakan tidak adanya kehidupan dalam kenyataan. Sebab kehidupan hanyalah menjadi sesuatu yang tetap adanya pada kenyataan, karena bersumber dari perbuatan-perbuatannya.

Lantas, darimana mereka mendeduksi sebuah hukum atas sesuatu yang gaib?

Adapun metode yang mereka pergunakan di dalam menetapkan Sang Pencipta adalah dengan ketetapan, bahwa setiap yang terjadi (*muhdats*) pasti ada yang menjadikan (*muhdits*). Dan, yang demikian itu tidak berlangsung terus tanpa batas, melainkan terhenti pada sesuatu eternal sebagai yang menciptakan (*muhdits qadîm*).

Ini memang benar. Tetapi di sini tidak dijelaskan, bahwa sesuatu yang eternal tersebut tidak tergolong jisim. Oleh karena itu, maka perlu ditambahkan bahwa setiap jisim tidak eternal.

Di sinilah mereka banyak mengundang keraguan.

***

Penjelasan mereka tentang hal tersebut tidak cukup demikian. Alam merupakan sesuatu yang temporal, tetapi dikatakan bahwa yang temporal padanya adalah jisim eternal yang tidak mengandung aksiden-aksiden yang dipergunakan sebagai dalil, sebab langit adalah temporal, bukan dari perputaran, juga bukan dari selain itu. Padahal, mereka menetapkan bahwa sesuatu yang tersusun (*murakkab*) adalah eternal (*qadîm*).

Ketika mereka menetapkan, bahwa jisim samawi terbentuk (*mukawwan*). Mereka ternyata menetapkannya tidak pada sifat seperti yang lazim dipahami dari keterbentukan dalam kenyataan, yang biasanya terdiri dari sesuatu (*min syay'*), berada dalam ruang

dan waktu (*fî az-zamân wâ al- makân*), juga dalam salah satu sifat (*fî shifah min ash-shifâh*), bukan pada universalitasnya. Sebab di dalam kenyataan, tidak ada jisim yang terbentuk dari bukan jisim.

Mereka juga tidak meletakkan pelaku (*fâ'il*) bagi jisim tersebut seperti layaknya pelaku pada kenyataan (*syâhid*). Yaitu bahwa pelaku dalam kenyataan, perbuatannya adalah mengalihkan mawujud dari satu sifat ke sifat yang lain, bukan mengubah dari ketiadaan (*'adam*) menjadi ada (*mawjûd*). Tetapi mengganti sebuah *mawjûd* kepada bentuk dan sifat kejiwaan (*al-shifah an nafsiyyah*) yang membuat sesuatu tersebut berpindah dari satu mawujuwd kepada mawujud kontrarinya dalam substansi (*jawhar*), batasan (*hadd*), nama atau sebutan (*ism*) dan perbuatan (*fi'l*). Allah SWT. berfirman, "*wa la qad khalaq-nâ al-'insâna min sulâlat min thîni. Tsumma ja'al-nâ-hu nuthfat fiy qarâr makîn. Tsumma khalaq-nâ an-nuthfat 'alaqah. Fa khalaq-nâ al-'alaqah mudhghah* (Dan telah Kami ciptakan manusia dari segumpal tanah liat. Kemudian Kami jadikan kalian setetes air mani di dalam tempat yang kuat. Kemudian dari air mani tersebut Kami ciptakan segumpal darah. Maka dari segumpal darah itu Kami ciptakan segumpal daging)".

Oleh sebab itu, maka *al-qudamâ'* berpendapat bahwa sebuah mawujud absolut tidak terbentuk dan rusak.

Maka, meskipun mereka menyatakan, bahwa langit itu temporal, tetapi mereka tidak bisa menjelaskan bahwa langit tersebut merupakan sesuatu yang temporal pertama kali. Hal itu persis seperti dijelaskan di dalam firman Allah SWT., "*Awalam yara al-ladzîna kafarû anna as-samâwâti wa al-ardl kânatâ ratqâ* (Tidakkah orang-orang kafir melihat, bahwa langit dan bumi keduanya menjadi tambalan)". Juga firman-Nya, "*Wa kâna 'arsyuhu 'alâ al-mâ`* (Dan singgasana-Nya di atas air)". Serta firman-Nya, "*Tsumma istawâ ila as-samâ` wa hiya dukhân* (Kemudian membumbung ke langit berupa uap)".

***

Sedangkan, *fâ'il* menurut mereka mengerjakan materi dari sesuatu yang terbentuk (*al-mutakawwan*) dan bentuk (*shûrah*)nya, jika mereka percaya bahwa pelaku memiliki materi. Atau, mengerjakan globalitasnya, jika mereka percaya pelaku tersebut

sederhana (*basîth*), sebagaimana kepercayaan mereka di dalam substansi yang tidak memiliki partikularitas-partikularitas.

***

Jika demikian, berarti perbuatan jenis pelaku seperti ini hanya mengubah dari ketiadaan menjadi ada—maksudnya keberadaan substansi yang tidak terbagi, yang oleh mereka disebut unsur atau elemen jisim—atau mengubah yang ada menjadi tiada ketika terjadi kerusakan—maksudnya ketika terjadi kerusakan pada partikularitas (*juz'*)yang tidak ber-partikularitas.

Jadi jelas, sesuatu tidak akan berubah menjadi kontrarinya. Jiwa ketiadaan (*nafs al-'adam*) tidak akan berubah menjadi wujud, sebagaimana jiwa kepanasan (*nafs al-harârah*) tidak akan berubah menjadi dingin. Melainkan sesuatu yang tidak ada (*ma'dûm*), yang berubah menjadi ada; dan sesuatu yang panas (*hârr*), yang dapat berubah menjadi dingin (*barîd*), atau sebaliknya.

Oleh sebab itu, maka Muktazilah berkata bahwa ketiadaan (*'adam*) adalah zat sesuatu. Akan tetapi mereka menjadikan zat ini terlepas dari sifat wujud, sebelum terbentuknya alam.

***

Adapun pernyataan-pernyataan yang mereka estimasikan sebagai yang melazimkan tidak terjadinya sesuatu dari sesuatu adalah tidak benar. Yang paling memuaskan adalah pernyataan mereka, bahwa apabila sesuatu berasal dari sesuatu, niscaya hal tersebut akan berlangsung simultan tanpa batas.

Sebagai jawabannya, bahwa ini terlarang sebatas pada apa yang membuatnya *istiqamah*. Sebab ada wujud yang benar-benar terkait dengan sesuatu lainnya, dan berlangsung secara simultan tanpa batas. Sedangkan, perputaran (*dawr*) tidak terlarang, seperti terjadinya api dari udara, dan terjadinya udara dari api. Begitu seterusnya berlangsung simultan tanpa batas, dan tanpa berhenti pada objek yang azali.

Sesungguhnya sandaran mereka di dalam pernyataan temporalitas global (*hudûts al-kull*) antara lain:

- Bahwa yang tidak terlepas dari temporalitas, maka ia tergolong temporal.
- Dan, globalitas (*kull*) yang menjadi objek bagi *hawadits* (sesuatu yang temporal), yang tidak terlepas dari temporalitas, maka ia tergolong temporal.

Salah satu yang menimbulkan kerusakan bagi (pernyataan) mereka, apabila proposisi ini diterima bahwa mereka tidak menolak hukum, sebab sesuatu yang tidak terlepas dari temporalitas di dalam kenyataan (*syâhîd*), maka ia tergolong temporal (*hâdits*). Tetapi, ia menjadi temporal yang berasal dari sesuatu, tidak dari bukan sesuatu (dari sesuatu yang ada, bukan dari ketiadaan).

Mereka juga menetapkan, bahwa sesuatu yang global (*kull*) terjadi dari bukan sesuatu. Juga bahwa hal semacam itu oleh para filosof disebut *al-mâddah al-ûlâ* (materi pertama). Ia tidak terlepas dari unsur-unsur jasmani. Dan, sesuatu yang menjadi jisim absolut menurut mereka tidak temporal.

Dengan demikian, maka proposisi yang menyatakan, bahwa sesuatu yang tidak terlepas dari temporalitas adalah tergolong temporal, sama sekali tidak benar. Kecuali, yang tidak terlepas dari satu temporal saja. Sedangkan, yang tidak terlepas dari banyak temporal, dan temporal-temporal tersebut menjadi satu dalam genus, tidak memiliki awal mula, lantas di mana letaknya sebagai sesuatu yang temporal?

Oleh sebab itu, maka ketika teolog kalam dari Asy'ariyah merasakan hal ini, mereka pun kemudian menambah proposisi pertama dengan proposisi kedua. Yaitu, bahwa tidak mungkin ada sesuatu yang temporal, yang tidak memiliki batas.[113] Maksudnya, tidak memiliki awal mula dan batas akhir.

Menurut para filosof, hal seperti itu wajib hukumnya.

***

Hal-hal semacam ini dan selainnya merupakan, keburukan-keburukan yang timbul dari pernyataan-pernyataan mereka. Dan

keburukan tersebut ternyata lebih banyak dari apa yang ditimbulkan oleh para filosof.

***

Juga ketetapan mereka, bahwa satu pelaku yang sendirian, yang merupakan prinsip pertama, adalah pelaku dari segala sesuatu yang ada di alam, dengan tanpa perantara (*wasîth;* penengah). Hal ini bertentangan dengan perbuatan sesuatu yang terjadi secara mutualistik satu sama lain. Menurut mereka, apabila pelaku (*fâ'il*) juga berfungsi sebagai objek perbuatan (*maf'ûl*), niscaya hal tersebut akan terus berlangsung tanpa batas. Hal semacam itu meniscayakan pelaku menjadi pelaku, karena ia menjadi objek perbuatan (*maf'ûl*), dan penggerak menjadi penggerak karena ia menjadi sesuatu yang bergerak (*mutaharrik*).

Sebenarnya tidak demikian. Pelaku menjadi pelaku karena ia menjadi mawujud yang realistis. Sebab sesuatu yang tidak ada (*ma'dûm*) sama sekali tidak dapat menghasilkan perbuatan. Sehingga hal ini meniscayakan terhentinya pelaku (*fâ'il*) yang juga berfungsi sebagai objek perbuatan (*maf'ûl*), kepada *fâ'il* yang sama sekali tidak berfungsi sebagai *maf'ûl*. Tidak lantas fungsi *fâ'il* dan *maf'ûl* terus terbawa sampai ke atas, seperti anggapan suatu kaum.

***

Juga, deduksi mereka yang lebih absurd dari proposisi-proposisi yang dikemukakan. Pernyataan mereka adalah, bahwa prinsip bagi seluruh *mawjûdât* berupa zat yang memiliki kehidupan, pengetahuan, kekuasaan dan kemauan, dan sifat-sifat ini merupakan tambahan bagi zat. Sedangkan, zat itu sendiri bukan sesuatu yang bersifat jasmani, maka tentu tidak ada bedanya antara jiwa (*nafs*) dan wujud (eksistensi) ini. Kecuali, jika jiwa berada dalam jisim, sedangkan *mawjûd* adalah jiwa yang tidak berada di dalam jisim.

Jika demikian, pasti ia tersusun dari zat dan sifat. Dan setiap yang tersusun (*murakkab*), pasti membutuhkan penyusun (*murakkib*). Sebab tidak mungkin ada sesuatu yang tersusun dengan sendirinya, sebagaimana tidak mungkin ada sesuatu yang terbentuk dengan

sendirinya. Karena, pembentukan (*takwîn*) yang merupakan perbuatan pembentuk (*mukawwin*), bukanlah apa-apa selain ketersusunan yang dibentuk (*tarkîb al mutakawwan*). Dan, si pembentuk tidak lain adalah penyusun.

Ringkasnya, sebagaimana setiap objek memiliki subjek, maka setiap yang tersusun juga memiliki penyusun yang berfungsi sebagai subjek, sebab ketersusunan merupakan syarat adanya penyusun. Tidak mungkin sesuatu menjadi sebab di dalam syarat keberadaannya, sebab yang demikian itu berarti sesuatu menjadi sebab bagi dirinya sendiri.

***

Oleh karena itu, maka Muktazilah—di dalam menetapkan sifat-sifat ini pada prinsip pertama, mereka merujuk kepada zat, bukan sebagai tambahan bagi zat tersebut, sebagaimana adanya banyak sifat-sifat dzatiyah pada-Nya bagi banyak *mawjûdât*. Seperti keberadaan sesuatu sebagai *mawjûd*, sebagai yang satu, sebagai yang azali dan sebagainya—lebih mendekati kebenaran dibanding Asy'ariyah. Dan, di dalam kaitannya dengan prinsip pertama (*mabda' awwal*), mazhab para filosof sangat berdekatan dengan mazhab Muktazilah.

***

Kita sudah menyebutkan persoalan-persoalan yang menggerakkan kedua kelompok pada keyakinan semacam ini, di dalam kaitannya dengan prinsip pertama. Juga sudah kita jelaskan keburukan-keburukan yang terjadi pada mereka masing-masing. Sementara keburukan para filosof sudah banyak disinggung oleh Abû Hâmid. Sebagian sudah mendapat jawaban, sebagian lainnya akan disampaikan kemudian. Adapun keburukan-keburukan teolog kalam, dengan sendirinya sudah tersirat di dalamnya.

***

Hal itu kita maksudkan agar masing-masing yang membaca dapat menentukan martabat setiap pernyataan yang disampaikan

orang ini di dalam kitabnya, juga menakar kebenarannya seperti yang kita inginkan.

Namun, dengan sangat terpaksa kita menyampaikan pernyataan-pernyataan *excellent* yang menggerakkan para filosof pada keyakinan semacam itu di dalam kaitannya dengan prinsip-prinsip global (*mabâdi' al kull*), karena dari pernyataan-pernyataan tersebut dapat diintisarikan jawaban bagi musuh-musuh yang telah menjelek-jelekkan mereka.

Kita juga menyebutkan keburukan-keburukan pandangan teolog kalam, karena sebagai wacana yang *fair* dan adil. Mereka juga seharusnya menyampaikan *hujjah-hujjah* atas pandangan mereka, jika mereka memang memiliki itu semua. Dan sebagai aktualisasi keadilan—sebagaimana disebutkan oleh para *hukamâ'*—hendaknya seseorang memberikan *hujjah* kepada lawan-lawannya, sebagaimana ia memberikan *hujjah* kepada dirinya sendiri. Maksudnya, hendaknya seseorang bersungguh-sungguh di dalam memberikan *hujjah* kepada lawan-lawannya, sebagaimana ia bersungguh-sungguh di dalam mencari *hujjah* bagi mazhabnya sendiri, serta menerima *hujjah-hujjah* mereka sebagaimana ia menerima *hujjah*nya sendiri.

Maka kita katakan, salah satu bentuk keburukan mereka adalah pada pernyataan mereka, bahwa apabila prinsip pertama tidak mengetahui selain zat-Nya sendiri, ia pasti menjadi bodoh (tidak mengetahui) segala apa yang telah diciptakan-Nya. Premis tersebut dapat dibenarkan apabila apa yang Dia ketahui dari zat-Nya, merupakan sesuatu selain *mawjûdât* secara mutlak. Akan tetapi, apa yang mereka tetapkan adalah apa yang Dia ketahui dari zat-Nya merupakan *mawjûd* yang memiliki wujud termulia, yaitu akal yang menjadi sebab bagi adanya *mawjûdât,* tidak karena ia mengetahui *mawjûdât* dari sisi karena ia sebagai sebab bagi akalnya seperti keadaan di dalam akal manusia.

Maka, pernyataan mereka dapat disimpulkan, yaitu Dia tidak mengetahui *mawjûdât* selain diri-Nya. Atau, Dia tidak mengetahui *mawjûdât* tersebut seperti pengetahuan kita terhadapnya, bahkan dari sisi yang sama sekali tidak diketahui satu mawujud yang berakal pun selain Allah SWT. Sebab, apabila mawujud tersebut

dapat mengetahui seperti pengetahuan-Nya, tentu pengetahuan mawujud tersebut akan menyamai pengetahuan-Nya. Mahatinggi Allah SWT. dari semua itu, inilah sifat khusus Allah SWT.

Oleh karena itu, maka sebagian teolog kalam ada yang menyatakan bahwa Allah SWT. memiliki sifat khusus selain sifat-sifat yang tujuh, yang mereka afirmasikan terhadap-Nya.

Maka, pengetahuan Allah SWT. tidak boleh disifati sebagai yang global (*kullî*) maupun parsial (*juz'î*). Sebab, pengetahuan yang global maupun parsial, kedua-duanya sama-sama merupakan akibat (*ma'lûl*) dari. Dan, kedua pengetahuan tersebut menjadi makhluk yang rusak.

Kita akan membahas lebih banyak lagi. Apakah Dia mengetahui partikularitas-partikularitas (*juz'iyyât*) atau tidak, sebagaimana kebiasaan mereka meniscayakan masalah ini? Kita juga akan menjelaskan, bahwa yang demikian itu mustahil terjadi pada Allah SWT. yang Mahatinggi.

Masalah ini terfokus pada dua bagian utama:

Salah satunya, apabila Allah SWT. mengetahui *mawjûdât* yang menjadi sebab bagi pengetahuan-Nya, niscaya pengetahuan-Nya menjadi makhluk yang rusak (*kâ'in fâsid*). Dan, Yang Lebih Mulia akan meminta kesempurnaan kepada yang hina dina.

Dan apabila zat-Nya tidak mengetahui sesuatu dan keteraturannya, pasti di sini ada pengetahuan (*'aql*) lain, tidak berupa pengetahuan akan bentuk-bentuk *mawjûdât* yang memiliki sistematika dan keteraturan.

Apabila kedua hal ini mustahil, maka apa yang diketahui oleh zat-Nya merupakan *mawjûdât* yang memiliki wujud (eksistensi) lebih mulia dibanding sebuah wujud yang menjadi mawujud karenanya.

***

Dan yang menyaksikan, bahwa satu yang ada dengan sendirinya memiliki tingkatan-tingkatan wujud. Tingkatan tersebut tampak dari persoalan warna. Sesungguhnya, pada warna dapat kita temukan adanya tingkatan-tingkatan wujud, salah satunya lebih tinggi dari yang lain.

Dan yang paling rendah adalah wujudnya dalam *hayûli*. Ia juga memiliki wujud yang lebih tinggi dari ini, yaitu wujudnya dalam penglihatan (*bashar*). Wujud ini adalah wujud warna yang mengetahui zatnya sendiri. Sedangkan, yang terdapat di dalam *hayûli* adalah wujud jamad, tidak mengetahui dzatnya sendiri.

Di dalam ilmu jiwa juga dijelaskan, bahwa warna juga memiliki wujud dalam kekuatan imajinal (*al-quwwah al-khayâliyyah*). Yang demikian itu, tingkatannya lebih tinggi dari wujud di dalam kekuatan yang melihat (*al-wujûd al-bâshirah*).

Demikian juga dijelaskan, bahwa di dalam kekuatan yang mengingat (*al-quwwah adz-dzâkirah*), ia memiliki wujud yang lebih tinggi tingkatannya dibanding wujudnya, di dalam kekuatan imajinal (*al-quwwah al- khayâliyyah*).

Dan di dalam akal, ia memiliki wujud yang lebih tinggi tingkatannya dari semua wujud tersebut di atas.

***

Kita juga meyakini, bahwa di dalam zat alam pertama, ia memiliki wujud yang lebih tinggi tingkatannya dari semua wujud-wujudnya. Yaitu, wujud yang tidak mungkin ada lagi wujud lain yang lebih tinggi tingkatannya darinya.

***

Adapun apa yang diceritakan oleh Abû Hâmid, tentang konsep para filosof akan proses emanasi prinsip-prinsip yang paradoksal (*al-mabâdi' al-mufâraqah*) darinya, dan juga tentang totalitas apa yang mengalir dari setiap *mabda'* dari prinsip-prinsip tersebut adalah sesuatu yang hasil dan batasannya tidak dapat dibuktikan. Oleh sebab itu, maka batasan yang disebutkan di dalam kitab *al-qudamâ'* tidak bisa dinafikan.

***

Adapun keberadaan semua prinsip—baik yang paradoksal maupun yang tidak paradoksal, yang mengalami proses emanasi dari prinsip pertama, dan bahwa dengan emanasi tersebut membuat alam dan segala isinya menjadi satu serta mengikat seluruh par-

tikularitas-partikularitasnya, sehingga semua menimbulkan satu perbuatan seperti keadaan di dalam badan satu binatang yang berbeda kekuatan (*quwwah*), anggota (*a'dlâ'*) dan perbuatan (*af'âl*)—sesungguhnya yang demikian itu—menurut *al- qudamâ'*—menjadi satu, dan mawujud dengan satu kekuatan yang ada di dalamnya, yang kekuatan tersebut bersumber dari prinsip pertama.

Inilah persoalan yang mereka sepakati. Karena dalam pandangan mereka, langit dan segala isinya sederajat dengan satu binatang. Dan, gerakan-gerakan sehari-hari bagi langit, tidak berbeda dengan gerakan universal binatang (makhluk hidup) di dalam sebuah tempat. Sedangkan, gerakan-gerakan partikularitas-partikularitas langit tidak berbeda dengan gerakan parsial (*al-harakah al-juz'iyyah*) anggota binatang.

Terbukti sudah bahwa di dalam binatang ada satu kekuatan, yang dengan kekuatan tersebut binatang tersebut menjadi satu. Dan, dengan kekuatan tersebut pula semua kekuatan menghasilkan satu perbuatan, yaitu keselamatan binatang.

Kekuatan ini berhubungan dengan kekuatan yang mengalir dari prinsip pertama. Jika tidak demikian, maka partikularitas-partikularitasnya pasti akan bercerai-berai, tidak tersisa sedikit pun.

Apabila keberadaan satu kekuatan ruhani yang mengalir di semua partikularitas-partikularitas satu binatang merupakan sebuah keniscayaan, maka (i) pluralitas kekuatan dan jisim yang ada di dalamnya juga menjadi satu. Sehingga, jisim-jisim yang ada di dalamnya dapat dianggap sebagai satu jisim. Juga kekuatan-kekuatan yang terkandung di dalamnya dapat dikatakan sebagai satu kekuatan, dan (ii) penisbatan partikularitas-partikularitas *mawjûdât* kepada alam secara keseluruhan, seperti penisbatan dari satu binatang kepada satu binatang yang lain. Dengan demikian, otomatis keberadaannya di dalam partikularitas-partikularitas kebinatangannya, dan di dalam kekuatan nafsâni dan 'aqliyyah-nya yang menggerakkan, tidak akan berbeda dengan keadaan ini. Maksudnya, bahwa di dalamnya terdapat satu kekuatan ruhani yang mengakomodir keterikatan semua kekuatan ruhani dan jasmani. Kekuatan tersebut mengalir satu kali pada setiap kekuatan yang

ada. Jika tidak demikian, maka di sini tidak akan ada keteraturan (*nidhâm*) dan sistematika (*tartîb*).

Atas dasar ini semua, maka benar pendapat yang menyatakan, bahwa Allah SWT. adalah pencipta (*khâliq*) segala sesuatu. Dialah yang memegang dan memeliharanya. Hal semacam itu termaktub di dalam firman-Nya; "*Inna Allah yumsiku as samâwât wa al-ardl an lâ tazûlâ* (Sesungguhnya Allah memegang langit dan bumi agar keduanya tidak hilang)".

Mengalirnya satu kekuatan di dalam banyak hal tidak lantas berarti kekuatan tersebut banyak. Sebagaimana diestimasikan orang yang berpendapat, bahwa prinsip pertama dari-Nya mengalir satu kekuatan pertama kali, selanjutnya dari yang satu tersebut mengalir banyak kekuatan yang lain. Hal semacam ini akan menjadi sebuah kelaziman apabila pelaku (*fâ'il*) yang terdapat di dalam *hayûli* disamakan dengan pelaku yang terdapat di selain *hayûli*. Oleh sebab itu, maka apabila penggunaan sebutan *fâ'il* di dalam *hayûli* tidak dibedakan dengan pada selain *hayûli*. Hal ini menjelaskan bagi Anda diperbolehkannya pluralitas bersumber dari satu. Juga, bahwa wujud prinsip-prinsip lain yang paradoksal hanyalah tergambar darinya. Tidaklah terlarang, apabila ia menjadi sesuatu yang satu dengan sendirinya, yang darinya tergambar banyak sesuatu dengan gambaran yang beraneka ragam. Sebagaimana juga tidak terlarang menggambarkan pluralitas menjadi satu.

Bisa jadi kita akan mendapatkan benda-benda langit (*al-ajrâm as samâwiyyah*) dan falak bintang-bintang yang tetap (*falak al-kawâkib ats-tsâbitah*) tergambar menjadi satu dengan sendirinya. Sebab semuanya digerakkan oleh satu penggerak, yaitu penggerak falak bintang-bintang yang tetap. Kita juga mungkin mendapatkan gerakan-gerakan yang beraneka ragam yang khusus baginya. Sehingga, gerakan-gerakannya wajib berasal dari dua penggerak; (i) berbeda pada satu sisi, dan (ii) menyatu pada sisi yang lain. Yang demikian itu, dari sudut pandang keterikatannya dengan gerak falak pertama, sama sebagaimana, jika salah satu anggota atau kekuatan binatang dianggap terangkat, maka terangkat pulalah seluruh

anggota dan kekuatan binatang tersebut. Begitu pula yang terjadi pada falak, partikularitas-partikularitasnya, juga pada kekuatan penggeraknya. Ringkasnya, di dalam prinsip-prinsip alam dan partikulari-partikularitasnya, serta keterhubungannya dengan prinsip pertama satu sama lain.

***

Menurut mereka, alam tidak berbeda dengan suatu kota. Jika kota di bawah kekuasaan satu pemimpin, yang di bawahnya ada banyak pemimpin-pemimpin lain yang dikomandoi oleh pemimpin pertama, maka alam juga demikian. Semua pemimpin yang ada di kota tersebut berhubungan dengan pemimpin pertama, atas dasar bahwa pemimpin pertama tersebut merupakan satu-satunya posisi di antara pemimpin-pemimpin yang ada, yang menjadi tujuan adanya pemimpin-pemimpin itu, dan sistematika perbuatan yang musti dilakukan untuk mencapai tujuan.

Begitu pula tentang 'pemimpin' pertama pada alam, dan hubungannya dengan 'pemimpin-pemimpin' yang lain.

***

Jelas menurut mereka, bahwa yang memberikan tujuan (*ghâyah*) kepada *mawjûdât* yang paradoksal dengan materi adalah dia yang memberikan wujud. Sebab dalam hal ini, bentuk (*shûrah*) dan tujuan (*ghâyah*) menjadi mawujud yang satu. Maka yang memberikan tujuan dalam *mawjûdât* ini adalah yang memberikan bentuk (*shûrah*).

Dan, yang memberikan bentuk adalah (pelaku), maka yang memberikan tujuan di dalam *mawjûdât* ini adalah *fâ'il*.

Oleh karena itu, jelas bahwa prinsip pertama merupakan prinsip bagi semua prinsip, yaitu terdiri dari, (i) pelaku (*fâ'il*), (ii) bentuk (*shûrat*), dan (iii) tujuan (*ghâyah*).

***

Adapun keadaan *mawjûdât* indrawi, ketika dia yang memberikan keesaan, dan keesaan yang terdapat di dalamnya menjadi sebab adanya pluralitas yang diikat oleh keesaan tersebut. Maka pelaku,

bentuk, dan tujuan menjadi prinsip bagi ini semua. Dan semua *mawjûdât* meminta tujuannya dengan bergerak kepadanya. Dan, gerak tersebut adalah gerak yang meminta tujuan, yang karena tujuan tersebut ia diciptakan.

Dengan semua itu semakin jelas, bahwa pola hubungan dengan semua *mawjûdât* terjadi secara alamiah (*bi ath-thab'*), sedangkan dengan manusia terjadi berdasarkan kehendak (*bi al-irâdah*). Oleh karena itu, maka manusia menjadi *mukallaf* (dibebani) yang juga *mu'taman* (dipercaya) di antara *mawjûdât* yang lain. Inilah makna firman Allah SWT. yang berbunyi, "*Innâ 'aradl-nâ'l-amânata 'alâ as samâwât wa'l-ardl wâ'l-jibâl* (Sesungguhnya telah aku limpahkan amanah kepada langit-langit, bumi dan gunung-gunung)".

***

Mereka membantah pernyataan kaum dan berkata, bahwa 'pemimpin-pemimpin' yang ada di alam ini, meskipun semuanya bersumber dari Prinsip Pertama—bahwa sebagian bersumber dari-Nya tanpa perantara, dan sebagian yang lain bersumber dari-Nya dengan perantara, yaitu ketika berjalan dan naik dari alam terendah menuju alam tertinggi—akan tetapi mereka juga mendapatkan partikularitas-partikularitas falak yang sebagian bergerak, karena gerak sebagian yang lain. Maka, kemudian mereka menisbatkan sebagian tersebut kepada yang pertama, sehingga semuanya sampai kepada yang pertama secara mutlak.

Jadi, tanpa ada keteraturan lain bagi mereka, juga adanya perbuatan, di mana seluruh *mawjûdât* dapat berpartisipasi secara bersama-sama.

Para pemikir sulit bisa mengetahui bagaimana, sistematika saat naik menuju pengetahuan prinsip pertama. Adapun yang bisa ditangkap akal manusia adalah, bahwa semua itu bersifat global (*mujmal*).

Tetapi yang membut kaum meyakini, bahwa *mawjûdât* tersebut tersistematisasi dari prinsip pertama sesuai urutan falak-falaknya di tempat lain. Yaitu, karena mereka melihat bahwa falak tertinggi (*al-falak al-a'lâ*) lebih mulia dibanding falak di bawahnya. Dan bahwa

semua falak mengikuti geraknya. Maka atas dasar ini, mereka meyakini apa yang diceritakan oleh Abû Hâmid dari para filosof tentang sistematika berdasarkan tempat.

***

Seseorang berkata, barangkali sistematika di sini berdasarkan perbuatan, bukan berdasarkan tempat.

Hal itu karena ketika perbuatan bintang-bintang ini—maksud saya planet-planet dan gerakannya—yang terjadi demi (*min ajli*) matahari, bisa jadi penggerak-penggerak lainnya mengikuti gerak matahari. Dan gerak matahari berasal dari prinsip pertama.

Untuk mengetahui hal-hal semacam ini, tidak hanya cukup mengandalkan proposisi-proposisi yang meyakinkan. Tetapi, juga perlu dicari mana yang lebih utama dan lebih bermoral. Jika hal ini sudah ditemukan, maka kita boleh memilih jalan mana yang hendak kita lalui.

***

[92]. Abû Hâmid berkata:

Jawaban kedua, yaitu bahwa orang yang berpendapat jika prinsip pertama tidak mengetahui kecuali diri-Nya sendiri, sesungguhnya ia takut akan peniscayaan pluralitas. Karena, apabila Dia mengetahui sesuatu yang lain, pasti dikatakan bahwa pengetahuan-Nya akan diri-Nya sendiri tidak sama dengan pengetahuan-Nya akan yang lain.

Hal ini sesuatu yang lazim pada akibat pertama. Maka, dia tidak mengetahui kecuali dirinya sendiri. Karena, apabila akibat pertama mengetahui selain dirinya, ia pasti bukan zatnya, dan ia tidak memerlukan sebab selain sebab zatnya sendiri. Serta tidak ada sebab lain selain sebab yang mengadakan dirinya sendiri, yaitu prinsip pertama. Dengan demikian akibat pertama tidak mungkin dapat mengetahui selain dirinya sendiri. Dan pluralitas dari sudut pandang ini sudah terbantahkan.

Apabila dikatakan, suatu ketika akibat pertama terwujud, dan mengetahui zatnya sendiri, maka tidak boleh tidak ia musti mengetahui prinsipnya.

Kita akan menjawab, apakah hal tersebut terjadi dengan sebab, atau tanpa sebab?

Apabila dikatakan dengan sebab, maka sesungguhnya tidak ada sebab lain selain Prinsip Pertama. Prinsip tersebut hanya satu, maka tidak tergambarkan akan muncul dari Yang Satu tersebut kecuali satu. Dan itu sudah terjadi, yaitu zat akibat pertama. Lantas, bagaimana akibat kedua bisa bersumber dari-Nya?

Apabila dikatakan dengan tanpa sebab, maka dari wujud pertama akan muncul mawujud-mawujud yang sangat banyak. Dan, dari hal itulah pluralitas merupakan suatu keniscayaan.

Apabila konsep pluralitas seperti ini dianggap tidak rasional—dengan pertimbangan, bahwa *wâjib al-wujûd* (yang wajib ada) hanya satu, dan bahwa tambahan atas yang satu adalah suatu yang mungkin, sedangkan yang mungkin membutuhkan sebab—maka demikian pula pada akibat yang pertama. Karena apabila pengetahuan akibat pertama tersebut merupakan keniscayaan, maka pernyataan para filosof adalah, *wâjib al-wujûd* hanya satu tidak bisa diterima. Tetapi jika pengetahuan tersebut bersifat mungkin, berarti ia membutuhkan sebab. Karena, Dia tidak memiliki sebab, maka Dia tidak mengetahui wujud-Nya.

Hal semacam itu hanya lazim terjadi pada akibat pertama, sebab wujud akibat pertama bersifat mungkin. Dan, setiap akibat pasti merupakan wujud yang mungkin.

Adapun keberadaan akibat yang mengetahui dengan sebab, tidak musti membuat zatnya menjadi wujud. Sebagaimana keberadaan sebab, yang mengetahui akibatnya juga tidak musti menjadikan zatnya sebuah wujud. Pengetahuan, lebih merupakan keniscayaan bagi akibat dibanding sebab.

***

Dengan demikian jelas, bahwa pluralitas yang dihasilkan dari pengetahuan-Nya akan prinsip adalah sesuatu yang mustahil. Sebab

Dia tidak memiliki prinsip. Otomatis Dia juga bukan wujud zat akibat.

[92]. Saya katakan:

Inilah *hujjah* orang yang meniscayakan prinsip pertama mengetahui dzat-Nya, padahal Dia tidak memiliki sebab. Karena ia berkata, "Apabila Dia tidak mengetahui diri-Nya sebagai prinsip, berarti Dia mengetahui zat-Nya secara tidak sempurna."

Adapun sanggahan Abû Hâmid atas ini bermakna, apabila Dia mengetahui prinsip yang dimiliki, maka yang demikian hanya bisa terjadi: (i) untuk sebab (*li al-'illah*) dan (ii) untuk selain sebab (*li ghayr al-`illah*).

Apabila untuk sebab, berarti prinsip pertama memiliki sebab. Padahal prinsip pertama tidak memiliki sebab. Jika untuk selain sebab, pasti dari-Nya akan bersumber pluralitas, meskipun Dia tidak mengetahuinya.

Apabila pluralitas bersumber dari-Nya, berarti Dia bukan *wâjib al-wujûd*, karena yang tergolong *wâjib al-wujûd* hanyalah satu.

Sedangkan yang bersumber dari-Nya lebih dari satu, semua itu tergolong wujud-wujud yang mungkin. Wujud-wujud yang mungkin tersebut membutuhkan sebab.

Dengan demikian berarti tidak benar apa yang mereka katakan, bahwa prinsip pertama adalah *wâjib al-wujûd*, dan Dia mengetahui akibat-Nya.

[93]. Abû Hâmid berkata:

Apabila keberadaan akibat yang mengetahui sebab, bukan dari keniscayaan wujudnya, maka terlebih lagi keberadaan sebab yang mengetahui akibatnya juga bukan dari keniscayaan wujudnya.

[93]. Saya katakan:

Ini pernyataan sophistik. Sesungguhnya apabila kita meniscayakan sebab memiliki pengetahuan, dan mengetahui akibatnya, yang demikian itu tidak lantas menjadikan pengetahuan tersebut untuk sebab tambahan bagi zatnya, akan tetapi untuk zatnya sendiri. Karena akibat yang bersumber darinya, merupakan sesuatu yang mengikuti zatnya. Apabila bersumbernya akibat darinya tidak untuk sebab, melainkan untuk zatnya, yang demikian itu tidak lantas me-

lazimkan bersumbernya pluralitas. Karena yang demikian itu, menurut kaidah-kaidah dasar mereka, merujuk kepada zatnya.Yakni, apabila zatnya tunggal, maka yang bersumber juga tunggal. Namun apabila zatnya plural, maka yang bersumber juga ikut plural.

***

Adapun pernyataannya, bahwa setiap akibat merupakan wujud mungkin. Yang demikian itu, hanya tepat apabila diperuntukkan akibat yang tersusun (*al-ma'lûl al-murakkab*). Maka, tidak mungkin ada sesuatu yang tersusun sebagai yang azali.

Semua wujud yang bersifat mungkin, menurut para filosof, tergolong temporal (*muhdits*). Hal seperti ini sudah sangat jelas disuarakan oleh Aristoteles pada salah satu bukunya. Kita bahkan juga akan membicarakannya lebih banyak, nanti saat membicarakan tentang *wâjib al-wujûd.*

Sedangkan sesuatu yang tergolong *mumkin al-wujûd* versi Ibn Sînâ masih mengandung *hujjahitas*. Oleh karena itu, maka kebutuhannya akan pelaku (*fâ'il*) tidak sejelas sesuatu yang mungkin.

[94]. Abû Hâmid berkata:

Sanggahan ketiga, apakah pengetahuan akibat akan prinsip pertama merupakan zatnya sendiri, atau identik dengan zatnya, atau selainnya? Jika dikatakan identik dengan zatnya, tentu mustahil. Sebab, pengetahuan (*'ilm*) tidak sama dengan objek pengetahuan (*ma'lûm*). Jika dikatakan selainnya, tentu prinsip juga demikian. Maka darinyalah bersumber pluralitas. Dan jika selain zatnya, jadi ia tidak mengandung *tarbî`* (pelipatanempat) atau *tastlîts* (pelipatantiga) seperti anggapan mereka.

Sesungguhnya yang demikian itu adalah zatnya, pengetahuan akan dirinya, dan pengetahuan akan prinsipnya. Dan ia juga merupakan *mumkin al-wujûd* dengan sendirinya. Bahkan bisa ditambahkan, bahwa ia merupakan *wâjib al-wujûd*, yang kewajibannya diperoleh dari sumber eksternal. Maka, di sinilah muncul *takhmîs* (pelipatanlima). Sehingga dari sini juga akan diketahui betapa membingungkannya pernyataan-pernyataan para filosof tersebut.

***

[94]. Saya katakan:

Dalam kaitannya dengan pengetahuan-pengetahuan, pembicaraan di sini terbagi menjadi dua; (i) tentang sesuatu yang diketahui, dan (ii) tentang sesuatu yang tidak dapat diketahui. Inilah masalah yang telah lama diperbincangkan oleh *al-qudamâ'*.

***

Adapun pembicaraan tentang apa yang bersumber darinya, sesungguhnya Ibn Sînâ telah menyampaikan pernyataan-pernyataan para filosof, bahkan dia sendiri pula yang membuat sanggahannya. Pernyataan Ibn Sînâ tersebut—meminjam terma Abû Hâmid tadi—sungguh sangat membingungkan. Sebab tidak seorang pun dari *al-qudamâ'* yang menyatakan demikian, yaitu pernyataan yang tidak berdasarkan bukti, hanya sebatas estimasi dan hipotesis, bahwa tidak ada yang bersumber dari satu kecuali satu. Premis ini tidak berlaku bagi pelaku yang merupakan bentuk di dalam materi, sebagaimana keadaan di dalam pelaku yang merupakan bentuk terpisah dari materi.

Menurut mereka, itu bukanlah zat pengetahuan akibat, kecuali apa yang diketahui dari prinsipnya. Di sini juga tidak ada dua hal, salah satunya zat, dan yang lain makna tambahan bagi zat. Karena jika demikian, pasti ia akan tersusun. Padahal sesuatu yang sederhana (*basîth*) tidak menjadi tersusun (*murakkab*).

Adapun perbedaan antara sebab dan akibat, yaitu bahwa sebab pertama menjadi wujud dengan zatnya—maksudnya dalam bentuk-bentuk paradoksal—sedangkan, wujud sebab kedua disandarkan kepada wujud sebab pertama, karena wujud sebab kedua tersebut berstatus sebagai akibat. Sebab kedua adalah substansinya sendiri, bukan merupakan makna tambahan atas substansinya, seperti keadaan di dalam objek pengetahuan (*ma'qûlah*) yang bersifat material.

Misalnya, bahwa warna (*lawn*) adalah sesuatu yang menjadi mawujud di dalam jisim dengan zatnya (dengan sendirinya). Ia menjadi sebab bagi penglihatan (*bashar*), karena ia sesuatu yang disandarkan atau dihubungkan (*mudlâf*). Penglihatan (*bashar*) tidak memiliki

wujud (eksistensi), kecuali dalam hubungan seperti ini. Oleh sebab itu, maka apa yang terpisah dari *hayûli* adalah substansi karena tabiatnya sebagai *mudlâf*. Maka, sebab dan akibat menyatu di dalam bentuk-bentuk paradoksal (*al-shuwar al-mufâraqah*) yang terdapat dalam materi. Juga karena, bentuk-bentuk indrawi (*al-shuwar al-hissiyyah*) tergolong *mudlâf*, sebagaimana juga dijelaskan di dalam ilmu jiwa.

***

[95]. Abû Hâmid berkata:

Sanggahan keempat, akan dikatakan, pelipatantiga (*tastlîts*) tidak cukup terjadi pada akibat pertama. Sesungguhnya benda langit pertama—yang menurut anggapan mereka hanya terdiri dari satu makna—sebenarnya memiliki prinsip yang di dalamnya ada tiga komposisi:

Salah satunya, ia terkomposisi dari bentuk dan *hayûli*. Begitu pulalah setiap jisim terkomposisi menurut mereka. Maka, setiap sesuatu pasti memiliki prinsip.

Bentuk berbeda dengan *hayûli*. Masing-masing, menurut mazhab mereka, bukanlah sebab independen (*'illah mustaqillah*) bagi yang lain, sehingga salah satunya menjadi ada dengan perantaraan yang lain, tanpa adanya sebab tambahan lain atasnya.

[95]. Saya katakan:

Adapun Abû Hâmid mengatakan, bahwa jisim samawi menurut mereka terkomposisi dari materi (*mâddah*), bentuk (*shûrah*), dan jiwa (*nafs*). Maka, akal kedua (*al-'aql ats-tsânî*) yang darinya bersumber falak harus memiliki empat makna:

Pertama, darinya bersumber bentuk (*shûrah*).

Kedua, darinya bersumber *hayûli* (materi pertama). Karena, salah satu dari kedua ini bukan sebab independen bagi yang lain, melainkan materi (*mâddah*) menjadi sebab bagi bentuk (*shûrah*) di satu sisi. Sedangkan, bentuk (*shûrah*) menjadi sebab bagi materi (*mâddah*) di sisi yang lain.

Ketiga, darinya bersumber jiwa (*nafs*).

Keempat, darinya bersumber penggerak falak kedua (*muharrik li al-falak ats-tsanî*).

Dengan demikian, pasti terjadi pelipatanempat (*tarbî'*).

***

Adapun pernyataannya, bahwa jisim samawi terkomposisi dari bentuk (*shûrah*) dan *hayûli* (materi pertama) sebagaimana jisim-jisim yang lain. Yakni, kesalahan interpretasi Ibn Sînâ terhadap pernyataan para filosof parepatetik. Karena menurut mereka, benda langit tergolong jisim sederhana (*jism basîth*). Apabila tersusun (*murakkab*), menurut mereka, pasti ia akan rusak. Oleh karena itu, mereka menyatakan bahwa benda langit bukanlah makhluk dan tidak rusak. Dan tidak ada kekuatan di dalamnya atas dua hal yang berlawanan.

Apabila wujud benda langit seperti yang dikatakan Ibn Sînâ, pasti ia akan tersusun seperti binatang. Kalau ini diterima, maka pelipatanempat (*tarbî'*) adalah sesuatu yang lazim bagi yang mengatakan, bahwa tidak ada yang bersumber dari yang satu kecuali satu.

Kita sudah mengatakan, bahwa sisi yang menjadikan bentuk-bentuk ini sebagai sebab satu sama lain, dan keberadaannya sebagai sebab bagi benda-benda langit serta selainnya, maupun keberadaan sebab pertama sebagai sebab bagi semua wujud yang ada, tidak seperti ini semua.

[96]. Abû Hâmid berkata:

Komposisi kedua, benda langit tertinggi memiliki batas kebesaran spesifik. Spesifikasi kadar tersebut termasuk di antara sekian kadar-kadar yang bersifat tambahan atas wujud zatnya. Oleh karena itu, maka zatnya mungkin untuk menjadi lebih kecil atau lebih besar dari ukuran tersebut.

Maka di sini musti ada *mukhashshish* (pelaku pengkhususan) bagi spesifikasi kadar benda langit, yang merupakan makna tambahan atas makna sederhana yang wajib bagi wujudnya. Hal ini tentu berbeda dengan wujud pengetahuan (*'aql*). Sebab, wujud pengetahuan hanyalah wujud semata, tidak terspesifikasi oleh kadar-kadar tertentu yang sepadan dengan kadar-kadar lainnya. Maka boleh dikatakan, ia tidak membutuhkan sesuatu kecuali sebab yang sederhana.

[96]. Saya katakan:

Adapun makna dari pernyataan ini, adalah apabila mereka berkata bahwa jisim falak merupakan makna ketiga yang muncul, dan ia sendiri bukan sesuatu yang sederhana—maksudnya tergolong jisim yang mempunyai kuantitas—maka di dalamnya terkandung dua makna, yaitu (i) memberikan sifat jasmani substansial (*jismiyyah jawhariyyah*), dan (ii) memberikan sifat kuantitatif terbatas (*kammiyyah mahdûdah*).

Dengan demikian, maka pengetahuan yang darinya bersumber jisim falak harus memiliki lebih dari satu makna, sehingga sebab kedua tidak dilipatkan tiga, melainkan dilipatkan empat.

Ini semua tentu tidak benar, sesungguhnya para filosof tidak pernah mempercayai, bahwa jisim dan seluruh komponennya bersumber dari kontrari atau paradoksnya (*mufâriq*). Tetapi mereka mempercayai, bahwa yang bersumber darinya adalah bentuk-bentuk substansial (*ash-shûrah al- jawhariyyah*). Sedangkan beberapa kadar partikularitasnya, menurut mereka, disesuaikan dengan bentuk-bentuk tersebut. Akan tetapi, semua ini menurut mereka hanya terjadi pada bentuk-bentuk materi pertama (*ash-shûrah al-hayûlâniyyah*), juga pada benda-benda langit yang sederhana (*al-ajrâm as-samâwiyyah al-basîthah*), yang tidak memiliki kuantitas besar atau kecil. Sedangkan, peletakan bentuk dan materi sebagai yang bersumber dari prinsip paradoksal, sungguh merupakan pernyataan yang sangat jauh dari kaidah-kaidah dasar para filosof.

Menurut para filosof, pelaku (*fâ'il*) hakiki di dalam makhluk-makhluk yang rusak (*kâ'inât fâsidât*), tidak menjadikan bentuk dan *hayûli* sebagai objek perbuatan, melainkan menjadikan kedua-duanya yang tersusun sebagai sumber perbuatan. Maksudnya yang tersusun dari bentuk dan *hayûli*. Karena apabila *fâ'il* menjadikan bentuk dan *hayûli* sebagai objek perbuatan, niscaya ia akan menjadikannya sebagai objek perbuatan dalam sesuatu, bukan dari sesuatu. Yang demikian itu, bukan pendapat para filosof.

***

[97]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Apabila benda langit dikatakan lebih besar, niscaya ia tidak akan diperlukan di dalam menghasilkan keteraturan universal. Tetapi, apabila lebih kecil, tentu keteraturan yang diinginkan tidak akan bisa tercapai.

[97]. Saya katakan:

Pernyataan ini tidak dimaksudkan agar para filosof tidak semustinya berpendapat, bahwa benda langit boleh lebih besar atau lebih kecil dari ukuran yang semustinya. Karena, apabila benda langit tersebut mengalami salah satu kualifikasi ini, pasti keteraturan yang diinginkan di alam ini tidak bisa diwujudkan. Begitu pula upaya menggerakkan benda langit tersebut tidak akan bersifat alami, melainkan sebagai tambahan atas penggerakan ini, atau malah menjadi berkurang. Masing-masing dari keduanya (bertambah atau berkurang) sama-sama berakibat pada kerusakan *mawjûdât*. Bukan justru perubahan yang membesar membuatnya memiliki keutamaan, sebagaimana anggapan Abû Hâmid. Melainkan pembesaran maupun pengecilan, keduanya sama-sama berakibat pada kerusakan alam.

***

[98]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Kita akan menjawab, apakah penentuan arah keteraturan (*nidhâm*) cukup hanya pada wujud yang memiliki keteraturan? Atau ia membutuhkan sebab yang menjadikannya sebagai wujud? Apabila dianggap cukup, berarti kalian tidak memerlukan penetapan adanya sebab-sebab. Maka kalian harus memutuskan, bahwa keberadaan keteraturan pada *mawjûdât* meniscayakan adanya *mawjûdât* ini tanpa sebab-sebab tambahan. Apabila hal tersebut tidak cukup, melainkan masih membutuhkan sebab, maka begitu pula ia tidak cukup untuk sebuah spesifikasi (*ikhtishâsh*) dengan kadar-kadar tertentu, tetapi masih membutuhkan sebab bagi ketersusunan (*tarkîb*).

[98]. Saya katakan:

Inti pernyataan ini adalah melazimkan mereka, bahwa di dalam jisim terdapat banyak hal, yang tidak mungkin hanya bersumber dari satu pelaku (*fâ'il*). Kecuali, apabila mereka mengatakan

bahwa dari pelaku yang satu dapat bersumber perbuatan-perbuatan yang banyak. Atau, meyakini bahwa banyak hal yang mengikuti jisim (*lawâhiq al-jism*) lazim bersumber dari bentuk jisim tersebut. Dan, bentuk jisim bersumber dari *fâ'il* (pelaku).

Berdasarkan pendapat ini, maka aksiden-aksiden pengikut jisim yang terbentuk dari pelakunya, tidak bersumber sebagai yang pertama, melainkan dengan perantaraan bersumbernya bentuk darinya.

Ini pernyataan yang tidak sejalan dengan kaidah-kaidah dasar para filosof, juga bertentangan dengan *ushûl* para *mutakallimîn*.

***

Saya kira Muktazilah juga berpendapat, bahwa di sini ada banyak hal yang tidak bersumber dari pelaku sesuatu sebagai yang pertama, sebagaimana pandangan para filosof.

Sedangkan menurut kita, sebenarnya sudah dijelaskan dalam pernyataan-pernyataan kita, bagaimana yang satu menjadi sebab bagi wujud sebuah keteraturan? Juga wujud banyak hal yang membawa keteraturan? Maka, saya kira tidak perlu untuk diulangi lagi.

[99]. Abû Hâmid berkata:

Argumen ketiga, yaitu bahwa falak tertinggi terbagi kepada dua titik, yang kedua-duanya merupakan kutub. Kedua kutub tersebut berada pada tempat yang tetap dan tidak pernah meninggalkannya. Sedangkan, tempat bagi bagian-bagian zona berbeda-beda. Maka, tidak menutup kemungkinan semua bagian-bagian falak tertinggi adalah sama. Sehingga, tidak perlu lagi ada penentuan dua titik di antara titik-titik yang lain, karena kedua titik tersebut menjadi kutub, dan kedua bagiannya berbeda-beda. Sebagian yang satu memiliki spesifikasi yang tidak dimiliki sebagian yang lain.

Lantas, apa prinsip (*mabda'*) dari perbedaan-perbedaan tersebut? Padahal benda tertinggi (*al-jarm al-aqshâ*) tidak bersumber, kecuali dari satu makna yang sederhana. Dan sesuatu yang sederhana hanya bisa mengeluarkan bentuk yang sederhana pula, yaitu bulat. Sesuatu yang sederhana juga memiliki makna yang sama, yaitu terlepas dari spesifikasi yang membedakan (*al-khawâsh al-mumayyizah*). Sungguh ini suatu dilema yang sulit dipecahkan.

[99]. Saya katakan:

Sesuatu yang sederhana itu memiliki dua makna:

Pertama, tidak tersusun dari partikularitas-partikularitas yang plural, yaitu tersusun dari bentuk (*shûrah*) dan materi (*mâddah*). Atas dasar itu, dalam kaitannya dengan jisim-jisim yang empat, mereka mengatakan bahwa semua itu sederhana.

Kedua, kesederhanaan disandangkan kepada sesuatu yang tidak terdiri dari bentuk dan materi, yaitu benda-benda langit (*al-ajrâm as-samâwiyyah*). Kesederhanaan juga disandangkan, kepada sesuatu yang bersumber darinya *kull* (global) dan *juz'* (parsial) menjadi satu, meskipun ia tersusun dari unsur-unsur atau elemen yang empat.

Adapun kesederhanaan yang disandangkan kepada benda-benda langit, kiranya tidak terlalu jauh apabila bagian-bagiannya ada dan berbeda-beda, sebagaimana kanan dan utara bagi falak dan kutub-kutub.

Sedangkan bola, karena ia bulat, maka harus memiliki kutub-kutub dan poros tertentu, yang membuat setiap bola berbeda-beda. Keberadaan bola yang memiliki sisi-sisi tertentu tidak lantas menjadikannya tidak sederhana. Akan tetapi, ia menjadi sederhana, karena ia tidak tersusun dari bentuk dan materi yang sama-sama memiliki kekuatan. Juga tidak sama, atas pertimbangan, bahwa bagian yang menjadi tempat kedua kutub bukan sembarang tempat pada bola, tetapi jelas-jelas merupakan tempat tertentu di dalam setiap bola.

Jika tidak demikian, maka bola tentu tidak akan memiliki poros, yang dengan poros tersebut membuatnya berbeda-beda. Maka dalam makna ini, ia tidak sama.

Jika, dalam makna ini ia dinyatakan tidak sama, yang demikian itu tidak lantas melazimkannya tersusun dari jisim-jisim yang memiliki tabiat berbeda-beda. Juga tidak melazimkan keberadaan *fâ'il* tersusun dari kekuatan-kekuatan yang plural, karena setiap bola hanya satu.

***

Juga tidak benar apa yang mereka katakan, bahwa setiap titik pada bola yang mana saja, memungkinkan untuk menjadi poros. Tetapi, hal tersebut dibuat khusus oleh pelaku (*fâ'il*). Tidak demikian, sebab hal tersebut, hanya dapat terjadi pada bola buatan (*al-akr ash shinâ'iyyah*), bukan bola alami (*al-akr ath-athâbi'iyyah*).

Tidak lazim apabila, setiap tempat pada bola dapat menjadi poros, sebagaimana juga tidak lazim jika pelaku yang membuatnya khusus. Sebab, yang demikian meniscayakan pelaku berbilangan, kecuali ditetapkan bahwa tidak ada satu apa pun dalam kenyataan (*syâhid*) yang dari satu pelaku bersumber satu pelaku yang lain. Karena apa yang ada dalam kenyataan terdiri dari *al-ma'qûlât al-'asyr* (sepuluh macam kategori yang dikemukakan oleh Aristoteles). Dengan demikian, maka masing-masing yang ada di sini membutuhkan sepuluh pelaku. Semua ini pemikiran konyol dan igauan belaka, seperti pemikirannya dalam bidang ilmu ketuhanan.

Dalam kenyataan, satu ciptaan hanya diciptakan oleh satu pencipta, meskipun di sana terdapat *al-ma'qûlât al-'asyr*. Sungguh dusta premis ini, yang menyatakan bahwa yang satu hanya menciptakan satu, apabila dipahami sesuai pemahaman Ibn Sînâ, Abû Nashr, dan Abû Hâmid di dalam kitab *'al-Misykât'*-nya.

***

[100]. Abû Hâmid berkata:

Apabila dikatakan, jika di dalam prinsip terdapat banyak macam pluralitas yang lazim padanya, meskipun pluralitas tersebut tidak muncul dari prinsip. Akan tetapi, kita hanya mengetahui tiga atau empat macam, sedangkan yang lain belum kita ketahui. Justru ketidaktahuan tentang macam-macam pluralitas tersebut tidak menggoyahkan keyakinan kita, bahwa prinsip pluralitas memang plural, dan dari yang satu tidak bersumber pluralitas.

***

[100]. Saya katakan:

Apabila penyataan ini benar disampaikan oleh para filosof, niscaya mereka harus meyakini bahwa pada akibat pertama (*al-*

ma'lûl al-awwal) terdapat pluralitas yang tiada terbatas. Jika demikian, seharusnya dipertanyakan kepada mereka, dari mana bersumbernya pluralitas pada akibat pertama? Bukankah mereka mengatakan, bahwa pluralitas tidak bersumber dari yang satu? Maka hal itu berarti pernyataan, bahwa tidak ada yang bersumber dari yang satu kecuali satu, bertentangan dengan pernyataan kalian. Dari yang satu pertama bersumber sesuatu yang mengandung pluralitas. Kecuali, apabila mereka menyatakan bahwa pluralitas yang terdapat pada akibat pertama, semuanya merupakan yang pertama. Namun, jika demikian yang terjadi, berarti yang pertama itu banyak.

***

Yang paling aneh adalah bagaimana mungkin hal semacam ini tidak dilemparkan kepada Abû Nashr dan Ibn Sînâ. Padahal mereka berdualah orang pertama yang mengeluarkan pernyataan tersebut, dan kemudian menisbatkannya kepada para filosof.

Karena apabila mereka mengatakan, bahwa pluralitas yang terdapat pada prinsip kedua adalah apa yang mengetahui dari zatnya. Dan yang mengetahui dari selain zatnya, niscaya mereka harus mengakui bahwa zat prinsip pertama memiliki dua tabiat—maksudnya dua bentuk. Mana yang berasal dari prinsip pertama? Dan mana yang tidak berasal dari-Nya?

Begitu pula apabila mereka mengatakan, bahwa prinsip kedua merupakan sesuatu yang mungkin dari zatnya, dan sesuatu yang wajib dari selain zatnya—karena tabiat yang mungkin musti menjadi bukan tabiat yang wajib, yang diambil dari *wâjib al-wujûd*—maka sesungguhnya tabiat yang mungkin (*al-thâbi'ah al-mumkinah*) tidak mungkin berubah menjadi wajib. Kecuali, apabila tabiat sesuatu yang mungkin (*al-thâbi'ah al-mumkinah*) bisa berubah menjadi tabiat yang wajib.

Oleh karena itu, maka pada tabiat yang wajib sama sekali tidak terdapat kemungkinan, baik ia menjadi wajib dengan zatnya, maupun menjadi wajib dengan selain zatnya.

***

Semua ini tergolong kurafat, dan pernyataan-pernyataan yang lebih lemah dari pernyataan para *mutakallimîn*. Semua terasa asing dalam filsafat. Tidak terdapat di dalam kaidah-kaidah para filosof. Dan, semua tidak sampai pada taraf kepuasan dialektika (*al-iqnâ' al-khithâbî*), kalau tidak disebut diplomatis (*jadâlî*).

Maka, kiranya tidak berlebihan apabila Abû di dalam salah satu kitabnya menyatakan, bahwa pengetahuan mereka akan masalah-masalah ketuhanan hanya bersifat *dhannî* dan estimatif.

***

[101]. Abû Hâmid berkata:

Kita katakan, apabila kalian menerima ini, maka katakan bahwa semua *mawjûdât* dengan pluralitasnya yang telah mencapai ribuan bersumber dari akibat pertama. Maka, tidak perlu lagi difokuskan kepada benda falak tertinggi (*jarm al-falak al-aqshâ*) dan jiwanya. Melainkan darinya boleh saja bersumber seluruh jiwa-jiwa falak dan manusia, juga seluruh jisim-jisim bumi dan langit dengan macam-macamnya yang plural, termasuk yang tidak mereka ketahui.

[101]. Saya katakan:

Ini benar, khususnya menjadikan perbuatan yang bersumber dari prinsip pertama adalah keesaan (*wahdanîyyah*), yang dengan keesaan tersebut akibat pertama menjadi mawujud yang satu, bersama pluralitas yang dikandungnya.

Sesungguhnya, apabila mereka memperbolehkan adanya pluralitas yang tidak terbatas pada akibat pertama, maka pluralitas tersebut bisa jadi lebih sedikit dari totalitas *mawjûdât*, atau lebih banyak darinya, atau bisa juga sama. Apabila ternyata pluralitas tersebut, lebih sedikit dari totalitas *mawjûdât*, pada pada saat itu mereka harus memasukkan yang ketiga, atau sesuatu akan terjadi tanpa sebab. Namun, apabila ternyata sama atau lebih banyak, maka mereka tidak harus memasukkan yang ketiga, akan tetapi pluralitas yang bersumber di dalamnya merupakan tambahan (*fadll*).

***

[102]. Abû Hâmid berkata:

Selanjutnya, maka akibat pertama tidak perlu ada. Sesungguhnya, jika lahirnya pluralitas dianggap mungkin tanpa sebab, dan ia bukan suatu keniscayaan pada wujud akibat pertama, maka pluralitas tersebut bisa saja diestimasikan ada bersamaan dengan akibat pertama, dan menjadi sebuah wujud tanpa sebab. Selanjutnya akan dikatakan bahwa pluralitas itu musti ada, tetapi totalitasnya tidak diketahui.

Dan, setiap kali wujud pluralitas dilukiskan tanpa sebab, dan bersamaan dengan wujud akibat pertama, maka yang demikian juga bisa dilukiskan pada akibat kedua.

Sungguh tiada bermakna pernyataan kita tentang wujud pluralitas yang bersamaan dengan akibat pertama, maupun bersama dengan akibat kedua. Sebab, akibat pertama dan kedua—berdasarkan asumsi di atas—tidak terpisahkan oleh waktu dan tempat. Dan, sesuatu yang tidak terpisahkan oleh waktu dan tempat, lebih-lebih dianggap bisa menjadi mawujud tanpa sebab, niscaya tidak mungkin untuk dikatakan salah satu berhubungan dengan yang lain.

***

[102]. Saya katakan:

Ia katakan, bahwa jika adanya pluralitas pada akibat pertama dimungkinkan tanpa sebab—karena sebab pertama tidak memunculkan pluralitas—maka mungkin pula mengestimasikan pluralitas bersamaan dengan wujud sebab pertama. Dalam hal ini, wujud sebab kedua atau akibat pertama tidak lagi diperlukan. Apabila wujud sesuatu yang bersamaan dengan sebab pertama, dan tanpa sebab, dianggap mustahil, maka yang demikian juga tentu mustahil terjadi pada sebab kedua. Bahkan, tiada bermakna kita menyebutnya sebagai sebab kedua, karena ia menyatu dalam makna dengan sebab pertama, dan tidak salah satu dari keduanya dipisahkan oleh waktu dan tempat. Apabila mungkin terjadinya sesuatu tanpa sebab, maka sesuatu tersebut tidak perlu dikhususkan kepada salah satu dari kedua sebab yang ada—maksudnya, sebab pertama atau sebab

kedua—melainkan cukup ada pada salah satu, dan tidak dikaitkan dengan yang lain.

[103]. Abû Hâmid berkata menjawab para filosof:

Apabila dikatakan, pluralitas sesuatu telah mencapai ribuan. Tetapi, pluralitas pada akibat pertama jauh kemungkinan untuk mencapai batas jumlah sebanyak ini. Oleh sebab itu, maka kita memperbanyak perantara-perantara.

Selanjutnya Abû Hâmid berkata menjawab para filosof, pernyataan kalian tentang 'jauhnya kemungkinan' untuk mencapai batas jumlah sebanyak pluralitas sesuatu merupakan pelemparan keragu-raguan yang tidak tegas memutuskan hukum pada objek pengetahuan (*ma`qûlah*). Berbeda dengan jika kalian mengatakannya 'mustahil'. Tetapi walaupun kalian mengatakan mustahil, kita akan mempertanyakan, mengapa mustahil? Apa standar dan patokannya? Kalau kita telah melampaui yang satu, dan dari yang satu tersebut muncul akibat pertama yang tidak dari sebab, maka yang kedua dan ketiga juga akan demikian. Lantas, apa yang mustahil jika yang keempat dan kelima juga seperti itu? Begitu seterusnya sampai seribu. Barangsiapa mengambil keputusan hukum tidak dengan kadar yang jelas, pasti tiada jalan kembali baginya setelah melampaui satu. Hal ini sudah sangat jelas.

***

[103]. Saya katakan:

Apabila Ibn Sînâ dan para filosof yang lain memberikan jawaban, bahwa akibat pertama pasti mengandung pluralitas, dan hanya ada satu yang bersumber dari setiap pluralitas, yang dengan kesatuan tersebut meniscayakan pluralitas merujuk kepada yang satu. Dan kesatuan yang telah menjadikan pluralitas merupakan makna sederhana, sehingga dari yang satu tersebut muncul sesuatu yang tunggal dan sederhana (*mufrad basîth*), niscaya mereka akan terlepas dari sanggahan-sanggahan Abû Hâmid, juga terlepas dari keburukan-keburukan ini.

Sementara Abû Hâmid, ketika mendapatkan pernyataan-pernyataan ngawur, yang dinisbatkan kepada para filosof, kemudian

tidak seorang pun yang dapat memberikan sanggahan secara benar, ia tentu sangat berbangga. Selanjutnya, ia akan semakin gencar menyerang mereka. Jika Abû Hâmid mengetahui, bahwa sebenarnya ia tidak menyanggah para filosof (oleh karena pernyataan-pernyataan ngawur tersebut hanya dinisbatkan kepada mereka oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab), niscaya ia tidak akan membusungkan dada.

Adapun letak kesalahan dalam pernyataan ini adalah, bahwa tidak ada yang bersumber dari yang satu kecuali satu. Tetapi kemudian mereka menyatakan, bahwa dari yang satu tersebut bersumber pluralitas. Dengan demikian, akhirnya mereka menyatakan bahwa pluralitas tersebut menjadi wujud tidak dengan sebab.

Sedangkan pernyataan mereka, bahwa pluralitas terbatas dan membutuhkan dimasukkannya prinsip ketiga dan keempat bagi *wujûd al- mawjûdât*, yaitu sesuatu yang pasti, yang tidak memerlukan bukti.

Ringkasnya, ketetapan ini tidak sama dengan ketetapan pada prinsip pertama dan kedua. Hal itu dengan dikatakannya, bagaimana mungkin pluralitas akan ada pada sebab kedua tanpa sebab pertama. Semua ini omong kosong dan kurafat belaka. Sumber semua ini karena mereka tidak mengerti bagaimana yang satu menjadi sebab, menurut mazhab Aristoteles dan para filosof parepatetik. Di akhir makalah ia memuji-muji dan memberitahu, bahwa setiap *al-qudamâ'* tidak mampu berkata apa-apa tentang hal itu.

***

Berdasarkan ini semua, menurut apa yang kita ceritakan tentang mereka, maka premis yang menyatakan bahwa tidak ada yang bersumber dari yang satu kecuali satu adalah benar. Dan, bahwa dari yang satu bersumber pluralitas juga benar.

***

[104]. Abû Hâmid berkata:

Selanjutnya kita katakan, bahwa pernyataan ini tidak benar bila dikaitkan dengan akibat kedua. Karena darinya bersumber falak

bintang-bintang, yang di dalamnya memuat seribu dua ratus lebih gugusan bintang yang berbeda-beda dalam ukuran, bentuk, posisi, warna, pengaruh, kemalangan, dan kebahagiaannya. Sebagian berbentuk sapi betina, sapi jantan, dan singa. Dan sebagian yang lain berbentuk manusia. Pengaruhnya di satu tempat pada alam terendah berbeda-beda dalam hal pendinginan, pemanasan, kebahagiaan, dan kemalangan. Begitu pula kadar-kadar zatnya berbeda-beda.

***

Maka berdasarkan perbedaan-perbedaan ini, tidak mungkin untuk dikatakan bahwa semua bintang-bintang ini homogen. Jika ini dibenarkan, niscaya akan boleh juga untuk dikatakan, bahwa seluruh jisim-jisim alam homogen dalam ketubuhannya (*jismiyyah*), sehingga dengan demikian ia hanya membutuhkan satu sebab.

Namun apabila perbedaan-perbedaan sifat, substansi dan tabiatnya menunjukkan wujudnya yang heterogen, maka demikian pula yang terjadi pada bintang-bintang. Masing-masing dari wujud yang heterogen tersebut membutuhkan sebab tersendiri bagi bentuknya, dan sebab bagi materi pertama (*hayûlî*) nya, juga sebab bagi spesifikasi tabiatnya—apakah ia termasuk sesuatu yang dipanaskan atau didinginkan, dan yang berbahagia atau malang—dan spesifikasi tempatnya, kemudian bagi spesifikasi penciptaannya dengan bentuk-bentuk binatang yang beraneka ragam.

Apabila pluralitas semacam ini dapat dibayangkan pada akibat kedua, demikian pula halnya pada akibat yang pertama.

[104]. Saya katakan:

Sesuai makna pluralitas dalam bab ini, berarti keraguan sudah dapat dihilangkan. Dan, jika Anda bisa menerima jawaban seperti yang telah kita sebutkan dari mereka, maka kemustahilan-kemustahilan ini akan sirna.

Akan tetapi, apabila pernyataan bahwa sesuatu yang berbilangan satu dan sederhana tidak bersumber darinya, kecuali sesuatu yang berbilangan satu dan sederhana, dimengerti sebagai tidak ada yang berbilangan satu di satu sisi, dan tidak ada yang berbilangan banyak di sisi yang lain. Dan bahwa kesatuan yang bersumber dari-

nya merupakan, sebab bagi wujud pluralitas. Keraguan seperti ini pasti senantiasa akan menghantui.

***

Demikian pula, menurut para filosof, sesuatu akan menjadi plural tergantung pada pengetahuan-pengetahuan substansi (*al-'uqûl al-jawhariyyah*). Adapun perbedaan yang terjadi pada aksiden-aksiden sesuatu, —baik yang bersifat kuantitatif (*kammiyyah*), maupun kualitatif (*kayfiyyah*), atau macam-macam kategori (*al-ma'qûlat*) yang lain—menurut mereka, tidak meniscayakan perbedaan pada substansinya.

Sedangkan jisim-jisim samawi, seperti sudah kita katakan, tidak tersusun dari bentuk dan materi. Ia juga tidak memiliki spesies yang berbeda-beda. Oleh karena itu, menurut mereka, jisim-jisim tersebut tidak berada pada satu genus. Sebab, jika ia berada pada satu genus, ia pasti akan menjadi tersusun (*murakkabah*). Dan, sesuatu yang tersusun bukan sesuatu yang sederhana (*basîthah*).

Hal ini sudah kita perbincangkan. Maka tidak akan ada artinya jika diulangi lagi.

***

[105]. Abû Hâmid berkata:

Sanggahan kelima, yaitu akan kita katakan, meskipun kita menerima postulat-postulat yang dingin dan asumsi-asumsi yang rusak ini, tetapi mengapa kalian tidak malu untuk mengatakan, bahwa keberadaan akibat pertama sebagai wujud yang mungkin (*mumkin al-wujûd*), meniscayakan wujud benda falak tertinggi (*jarm al-falak al-aqshâ*) bersumber darinya? Dan, pengetahuan akan dirinya meniscayakan wujud jiwa falak (*nafs al-falak*) bersumber darinya? Juga, pengetahuannya akan prinsip pertama meniscayakan wujud pengetahuan yang bersumber darinya? Kemudian, apakah perbedaan antara ini semua dengan seseorang yang mengatakan, bahwa ia mengetahui wujud manusia yang gaib, dan wujud manusia tersebut merupakan wujud yang mungkin, mengetahui dirinya sendiri dan penciptanya. Sehingga, ia mengatakan keberadaannya sebagai

wujud yang mungkin melazimkan wujud falak. Lantas ia dipertanyakan, mana yang lebih tepat; keberadaannya sebagai wujud yang mungkin, atau wujud falak yang bersumber darinya? Begitu pula keberadaannya yang mengetahui dirinya sendiri dan penciptanya, lazim bersumber darinya dua hal lain. Apabila hal ini dikatakan ada pada manusia, tentu yang demikian hanya mengundang tawa. Begitu pula, jika dikatakan ada pada mawujud yang lain. Karena kemungkinan wujud adalah premis yang tidak berbeda seiring perbedaan yang terdapat pada zat sesuatu yang mungkin. Apakah ia berupa manusia, malaikat atau falak sekalipun?

Saya sendiri tidak habis pikir bagaimana jiwa seseorang yang gila bisa merasa puas dengan postulat-postulat semacam ini? Apalagi yang mengklaim sebagai kaum pemikir, mengapa dapat menelorkan teori-teori objek pengetahuan yang membelah-belah rambut?

[105]. Saya katakan:

Semua ini adalah pernyataan Ibn Sînâ. Barangsiapa mengikuti pernyataan tersebut, berarti ia telah mengikuti pernyataan yang keliru,[114] yang tidak terdapat di dalam kaidah-kaidah dasar para filosof. Akan tetapi, meskipun demikian, pernyataan-pernyataan tersebut tidak lantas dihukumi sebagai yang sama sekali tidak memberikan kepuasan dan gambaran hakiki, seperti disinyalir oleh Abû Hâmid.

Hal itu sesungguhnya manusia yang diniscayakan, sebagai *mumkin al-wujûd* dari zatnya, dan *wâjib al-wujûd* dari selain zatnya, serta mengetahui dirinya dan penciptanya. Hal ini hanya tepat diasosiasikan dengan sebab kedua, apabila manusia ini berfungsi sebagai pelaku bagi mawujud-mawujud yang ada. Baik dari sisi zatnya maupun pengetahuannya, sebagaimana fungsi yang dinisbatkan kepada prinsip kedua oleh orang-orang yang mengikuti pernyataan Ibn Sînâ.

Apabila manusia diposisikan demikian, pasti darinya akan bersumber dua hal. Salah satunya mengetahui zatnya sendiri, dan yang lain mengetahui penciptanya. Karena apabila manusia diniscayakan sebagai pelaku dari sisi pengetahuan, yang juga tidak jauh berbeda peniscayaannya sebagai pelaku dari sisi zatnya, pasti orang itu (Abû Hâmid) akan berkata, sesungguhnya yang lazim pada manusia

sebagai *mumkin al-wujûd*, tidak sama dengan yang lazim padanya sebagai *wâjib al-wujûd*, meskipun kedua sifat ini sama-sama menjadi mawujud bagi zatnya.

Jadi, perkataan ini tidak keji, menurut versi yang diinginkan oleh orang ini. Sehingga, dengan pernyataan tersebut jiwa-jiwa pun berpaling dari pernyataan para filosof, kemudian menjelek-jelekkan mereka di kalangan kaum pemikir.

Maka tidak ada bedanya antara pernyataan ini dan pernyataan seseorang yang berkata, jika kalian menetapkan sebuah mawujud yang hidup dengan kehidupan, berkemauan dengan kehendak, berilmu dengan pengetahuan, mendengar, melihat, dan berbicara dengan pendengaran, penglihatan, dan pembicaraan. Dan semua alam lazim bersumber dari mawujud tersebut, niscaya dari manusia yang hidup, yang berpengetahuan, yang mendengar, yang melihat dan berbicara, semua alam juga akan bersumber darinya. Sebab apabila sifat-sifat ini meniscayakan wujud alam, maka wajib tidak adanya perbedaan pada setiap mawujud yang tersifati olehnya.

***

Apabila orang ini bermaksud menyampaikan kebenaran, tetapi kemudian melakukan kesalahan, berarti ia masih bisa dimaafkan. Akan tetapi jika ia sudah mengetahui penyimpangan yang terjadi di dalam pernyataan-pernyataannya, tetapi ia masih saja menyampaikannya, lebih-lebih dalam kondisi terpaksa (*dlarûrah*), maka bagaimanapun juga ia tidak bisa dimaafkan.

Apabila semua ini dimaksudkan agar diketahui, bahwa ia tidak memiliki pernyataan-pernyataan *burhâni* yang dapat dijadikan sandaran bagi masalah-masalah ini—maksudnya masalah dari mana pluralitas berasal?—sebagaimana yang tampak pada salah satu perkataannya, "Ia benar dalam hal itu," sebab orang tersebut memang tidak memiliki otoritas keilmuan yang memadai—hal ini memang tampak pada beberapa pernyataannya—dan salah satu penyebabnya karena ia tidak melihat, kecuali pernyataan-per-

nyataan sepihak di dalam kitab-kitab Ibn Sînâ. Maka dalam hal ini tentu ia kurang bisa bersikap bijak.[115]

[106]. Abû Hâmid berkata:

Apabila ada seseorang yang berkata, jika kalian menolak mazhab para filosof, lalu kalian sendiri apa yang hendak dikatakan? Apakah kalian akan beranggapan dua hal yang berbeda, akan bersumber dari sesuatu yang satu, sehingga dengan demikian, kalian berseberangan dengan realitas rasional? Atau, apakah kalian akan berkata, bahwa pluralitas terdapat pada prinsip yang pertama, sehingga dengan demikian, kalian mengingkari ajaran tauhid? Atau, kalian akan menafikan pluralitas di alam ini, sehingga dengan demikian kalian mengingkari fakta indrawi? Atau justru akan berkata, bahwa pluralitas tersebut ada dengan perantara-perantara, sehingga dengan demikian kalian terpaksa mengakui apa yang dikatakan oleh para filosof?

Kita akan menjawab, memang kita tidak mendalami seluruh isi kitab ini secara merata. Tujuan kita hanya untuk mengacaukan dogma-dogma para filosof. Dan itu sudah berhasil. Meskipun demikian, tetap akan kita katakan, bahwa pendapat yang menyatakan bersumbernya dua hal berbeda dari yang satu bertentangan dengan realitas rasional, atau penyifatan prinsip pertama dengan sifat-sifat eternal dan azali bertentangan dengan ajaran tauhid. Kedua-duanya merupakan pendapat yang tidak benar, dan tidak beralasan. Sesungguhnya kemustahilan bersumber pada dua hal dari yang tidak diketahui. Sebagaimana diketahui kemustahilan satu orang berada di dua tempat. Ringkasnya, tidak dapat diketahui secara pasti, maupun berdasarkan pertimbangan nalar.

Kemudian, apa yang menolak dikatakannya prinsip pertama sebagai Yang Berpengetahuan, Yang Berkuasa, Yang Berkemauan, berbuat apa saja yang dikehendaki, dan menghukum apa saja yang disukai. Dia juga yang menciptakan makhluk-makhluk sejenis maupun yang berbeda-beda, sebagaimana yang Dia kehendaki. Kemustahilan ini semua tidak bisa diketahui secara pasti, maupun berdasarkan pertimbangan nalar. Namun demikian, para nabi yang di-

bekali mukjizat telah menjelaskan kebenaran semuanya. Jadi, hukumnya wajib menerima ajaran para nabi tersebut.

Adapun pembahasan bagaimana perbuatan bersumber dari Allah SWT., sungguh merupakan intervensi dan kerakusan yang tidak proporsional. Sedangkan, mereka yang rakus mencari pengetahuan secara proporsional, maka hasil pemikiran mereka merujuk kepada, bahwa akibat pertama, oleh karena statusnya sebagai *mumkin al-wujûd*, maka darinya bersumber falak. Dan, karena statusnya yang mengetahui dirinya sendiri, maka darinya bersumber jiwa falak. Akan tetapi semua ini tampak sebagai ketololan.

Oleh karena itu, maka kita menerima prinsip-prinsip bagi masalah ini yang bersumber dari para nabi *Shalawât Allâh 'alay-him*. Marilah mempercayainya, karena akal nyata-nyata tidak bisa membantahnya. Tinggalkanlah pembahasan tentang bagaimana, berapa dan apa. Karena yang demikian itu di luar batas kemampuan manusia. Oleh sebab itu, maka *shâhib asy-syar'* (Rasulullah saw.) bersabda, "Berpikirlah kalian tentang ciptaan Allah, dan janganlah (sekali-kali) berpikir tentang zat Allah."

[106]. Saya katakan:

Adapun pernyataan Abû Hâmid, bahwa setiap apa yang tidak mampu dijangkau oleh daya nalar manusia, semuanya harus dikembalikan kepada syariat, itu benar. Oleh karena itu, maka ilmu yang datang melalui wahyu bersifat melengkapi ilmu hasil nalar akal manusia. Artinya, setiap akal manusia mengalami kebuntuan, namun Allah SWT. masih memberikan jalan keluar bagi manusia, yaitu melalui wahyu.

Ketidakmampuan untuk menjangkau pengetahuan-pengetahuan *dlarûrî* yang diketahui di dalam kehidupan manusia dan wujudnya, sebagian merupakan ketidakmampuan mutlak, yaitu akal sama sekali tidak bisa mengetahuinya. Atau, ketidakmampuan sesuai kapabilitas manusia yang bersangkutan. Kedua macam ketidakmampuan ini, dapat terjadi karena sudah menjadi fitrah asal manusia yang bersangkutan, atau karena faktor-faktor eksternal, semisal tidak mau belajar dan sebagainya.

Sedangkan ilmu yang datang melalui wahyu, tentu akan menjadi rahmat bagi seluruh jenis manusia.

***

[107]. Adapun pernyataan Abû Hâmid, "Sesungguhnya tujuan kita hanya ingin mengacaukan dogma-dogma para filosof. Dan itu sudah berhasil."

[107]. Sesungguhnya tujuan seperti ini sama sekali tidak layak, bagi seseorang sekaliber dia. Tujuan seperti ini merupakan salah satu kesalahan besar seorang yang berilmu. Sesungguhnya seorang yang alim itu biasanya senantiasa mencari kebenaran, bukan malah menimbulkan keraguan dan membingungkan akal.

***

Sedangkan pernyataannya, "Kemustahilan bersumbernya dua hal, dari satu, tidaklah diketahui sebagaimana diketahuinya kemustahilan keberadaan satu orang di dua tempat." Maka apabila kebenaran dua proposisi tersebut tidak bisa disejajarkan, niscaya tidak akan ada proposisi yang juga menyatakan bahwa tidak ada yang bersumber dari yang satu dan sederhana, kecuali satu yang sederhana. Proposisi-proposisi tersebut tidak bisa mencapai taraf keyakinan dalam kenyataan (*syâhid*). Sebab, proposisi yang meyakinkan biasanya saling mengungguli, sebagaimana dijelaskan dalam kitab *'al-Burhan'*. Sebab itu semua, apabila proposisi yang meyakinkan didukung oleh imajinasi, maka semakin kuatlah tingkat kepercayaan kepadanya. Namun apabila tidak didukung imajinasi, maka ia akan melemah. Imajinasi bukanlah sesuatu yang berarti, kecuali dalam pandangan jumhûr. Oleh sebab itu, maka bagi seseorang yang berlatih dengan hal-hal rasional (*ma`qûlah*), sembari melemparkan imajinasi, niscaya ia akan melihat penyejajaran dua proposisi di atas sebagai sebuah kebenaran. Proposisi semacam ini akan semakin memperkuat keyakinan apabila seseorang berjumpa dengan *mawjûdât* yang tercipta dan rusak. Maka pada yang demikian itu, ia akan melihat bahwasanya mawujud-mawujud tersebut hanyalah berbeda nama-nama dan batas-batasnya dibanding perbuatan-

perbuatannya. Dan, apabila mawujud apa saja bersumber dari perbuatan apa saja, niscaya pelbagai zat dan batasannya akan bercampur, dan pengetahuan menjadi tidak benar. Misalnya jiwa, ia berbeda dari benda-benda *jamâd*, karena perbuatannya yang spesifik yang bersumber darinya. Sedangkan, benda-benda *jamâd* berbeda satu sama lain karena perbuatannya yang spesifik. Demikian juga dengan jiwa.

***

Apabila dari satu kekuatan bersumber perbuatan yang banyak, sebagaimana bersumbernya perbuatan yang banyak dari kekuatan yang tersusun (*al-quwwah al-murakkabah*), niscaya tidak akan ada beda antara dzat sederhana (*adz dzât al-basîthah*) dengan yang tersusun (*al-murakkabah*).

Demikian juga jika, dari dzat memungkinkan bersumbernya perbuatan yang banyak, niscaya juga mungkin terjadinya perbuatan tanpa adanya yang berbuat (*fâ'il*). Hal itu sebenarnya mawujud hanya ada dan berasal dari satu zat yang mawujud, bukan dari sesuatu yang tidak ada (*ma'dûm*). Oleh karena itu, maka tidak mungkin sesuatu yang tidak ada menjadi ada dengan sendirinya.

Apabila penggerak bagi sesuatu yang tidak ada, dan yang mengeluarkannya dari potensialitas (*bi al-quwwah*) kepada realitas (*bi al- fi'l*), hanya mengeluarkannya dari sisi ia sebagai realitas, maka perbuatan yang terkandung di dalamnya wajib seperti perbuatan yang mengeluarkannya dari ketiadaan menjadi ada.

Apabila objek perbuatan (*maf'ûl*) apa saja bisa keluar dari *fâ'il* apa saja, maka tidak menutup kemungkinan *maf'ûl-maf'ûl* yang lain akan mengeluarkan perbuatan dari zatnya, bukan dari *fâ'il* yang telah membuat *maf'ûl- maf'ûl* menjadi wujud.

Apabila dari satu *fâ'il* bisa keluar banyak sisi dari potensialitas menuju realitas, maka wajib di sana terjadi pluralitas. Maksudnya sisi-sisi yang banyak. Karena, apabila darinya hanya keluar satu sisi, maka apa yang keluar dari sisi-sisi yang lain adalah keluar dari dirinya tanpa ada yang mengeluarkan.

***

Tidak semustinya seseorang berkata, bahwa syarat sebagai *fâ'il* hendaknya memiliki perbuatan mutlak, bukan perbuatan spesifik. Jika demikian yang terjadi, maka *fâ'il* tersebut akan membuat mawujud apa saja, dan perbuatan apa saja, sehingga *mawjûdât* akan bercampur.

Juga, sesungguhnya mawujud mutlak—maksudnya mawujud universal—lebih mendekati ketiadaan (*'adam*) dibanding wujud hakiki. Oleh karena itu, maka pernyataan mawujud mutlak dan warna mutlak dinafikan oleh orang-orang yang menyatakan penafian keadaan. Sedangkan orang yang mengafirmasikan pernyataan-pernyataan tersebut mengatakan, bahwa sesungguhnya ia tidak *mawjûdât* (ada), juga tidak *ma'dûmât* (tidak ada).

Jika ini benar adanya, maka benar pulalah keadaan-keadaan itu menjadi sebab bagi *mawjûdât*. Juga bahwa satu perbuatan bersumber dari yang satu. Pada alam kenyataan hal tersebut menjadi semakin jelas.

Sesungguhnya ilmu pengetahuan menjadi banyak seiring banyaknya objek-objek pengetahuan seseorang yang berpengetahuan (*'alim*). Karena, ia hanya mengetahuinya dari sisi sebagai mawujud, yang menjadi sebab pengetahuannya. Tidak mungkin pengetahuan-pengetahuan yang banyak dapat diketahui dengan satu pengetahuan, sebagaimana satu pengetahuan tidak mungkin menjadi sumber lahirnya pengetahuan-pengetahuan yang banyak. Misalnya, pengetahuan tentang Sang Pencipta akan apa yang bersumber dari-Nya—contohnya lemari—tentu tidak sama dengan pengetahuannya akan kursi yang bersumber dari-Nya. Akan tetapi, dalam hal ini, pengetahuan zat yang eternal, tentu berbeda dengan pengetahuan zat temporal. Begitu pula pengetahuan pelaku eternal akan berbeda dengan pengetahuan pelaku temporal.

***

Abû Hâmid berkata, "Apa yang kamu katakan dalam masalah ini, berarti menolak mazhab Ibn Sînâ tentang sebab-sebab pluralitas. Maka apa yang Anda katakan dalam masalah ini, se-

benarnya beberapa kelompok filosof menjawab dengan salah satu dari tiga jawaban berikut:

Pertama, ada yang berpendapat, bahwa pluralitas bersumber dari *hayûlî*.

Kedua, ada yang berpendapat bahwa pluralitas bersumber dari instrumen (alat).

Ketiga, ada yang berpendapat bahwa pluralitas bersumber dari perantara-perantara. Aristotelian juga mengakui bersumbernya pluralitas dari perantara-perantara."

Saya akan menjawab, rasanya tidak mungkin saya memberikan jawaban-jawaban *burhânî* di dalam kitab ini. Tetapi yang jelas, saya belum pernah mendapatkan beberapa pernyataan tersebut berasal dari Aristoteles. Juga tidak dari para filosof parepatetik terdahulu yang termasyhur, kecuali dari Porphyry. Meskipun demikian, ia tidak tergolong filosof yang cukup pandai. Pelbagai pernyataan tersebut, hanya dinisbatkan kepada mereka.

Menurut sepengetahuan saya akan kaidah-kaidah dasar para filosof, sebab-sebab pluralitas merupakan akumulasi dari tiga sebab, yaitu: (i) mediator atau perantara (*al-mutawassithât*); (ii) persiapan atau rencana (*al isti'dâdât*); dan (iii) instrumen atau alat (*al-âlât*). Semua ini sudah saya jelaskan bagaimana disandarkan dan merujuk kepada yang satu, apabila wujud masing-masing sebab di atas dianggap sebagai sebab pluralitas. Hal itu seakan-akan menjadikan sebab pluralitas akal-akal pembeda (*al-'uqûl al-mufâriqah*) berbeda dengan tabiat-tabiatnya, yang mengetahui dari prinsip pertama. Juga dari keesaan-Nya bersumber satu perbuatan dalam dirinya, tetapi banyak seiring banyaknya *qawâbil* (penerima)-nya. Hal itu seperti keadaan seorang pemimpin, yang di bawahnya juga masih banyak pemimpin-pemimpin lainnya, atau ciptaan yang di bawahnya juga masih banyak ciptaan yang lain. Jika memungkinkan untuk dicari kejelasannya, hal ini perlu dibahas, tetapi tidak di sini. Jika tidak, berarti semua ini harus dikembalikan kepada wahyu.

***

Sedangkan, perbedaan yang terjadi karena perbedaan sebab-sebab yang empat, hal itu sudah jelas. Yang demikian terjadi karena adanya perbedaan falak-falak yang disebabkan oleh: (i) perbedaan penggeraknya; (ii) perbedaan bentuk dan materinya (apabila ia memiliki materi); dan (iii) perbedaan perbuatan-perbuatannya yang spesifik di dalam alam (meskipun menurut mereka bukan karena perbuatan-perbuatan ini).

Adapun perbedaan yang tampak pertama kali pada jisim-jisim sederhana selain falak adalah perbedaan materi, yang ditentukan oleh perbedaannya dalam jauh dan dekatnya dari penggerak-penggeraknya—yaitu benda-benda langit (*al-ajrâm as samâwiyyah*)—seperti perbedaan api dan tanah, ringkasnya, bertentangan.

Adapun sebab perbedaan pada dua gerakan besar—yaitu pelaku keterjadian (*fâ'ilah li al-kawn*), dan pelaku kerusakan (*fâ'ilah li al-fasâd*)—adalah perbedaan benda-benda langit dan perbedaan gerakan-gerakannya. Sedangkan, sebab perbedaan yang berasal dari benda-benda langit sama dengan perbedaan yang berasal dari perbedaan alat.

Jika demikian, maka menurut Aristoteles, sebab-sebab perbedaan yang berasal dari pelaku yang satu ada tiga. Merujuknya masing-masing kepada yang satu seperti makna yang sudah dijelaskan, yaitu keberadaan yang satu sebagai sebab pluralitas.

***

Sedangkan pada selain falak bulan, terdapat perbedaan yang berasal dari empat sebab, yaitu: (i) perbedaan kedua pelaku; (ii) perbedaan materi; (iii) perbedaan alat; dan (iv) keberadaan perbuatan-perbuatan yang bersumber dari prinsip pertama dengan perantaraan selainnya. Yang terakhir ini seakan-akan mendekati perbedaan alat.

***

Contoh dari perbedaan yang berasal dari *qawâbil* (*receiver*, penerima), dan keberadaan sesuatu yang berbeda menjadi sebab bagi perbedaan yang lain adalah warna. Warna yang terjadi di udara,

tidak seperti yang terjadi di jisim. Warna yang terjadi di jisim, juga tidak sama dengan yang terjadi di penglihatan. Warna yang terjadi di penglihatan, tentu berbeda dengan yang terjadi di udara. Warna yang terjadi di akal sehat, (*common sense, sensus communis*) bukan yang terjadi di mata. Warna yang terjadi dalam imajinasi, tidak sepadan dengan yang terjadi di akal sehat. Warna yang terjadi di kekuatan ingatan (*al-quwwah al-hâfidhah*) atau kemampuan mengenang, (*al-quwwah al-dzâkirah*) jelas berbeda dengan yang terjadi dalam imajinasi (*khayâl*). Semua ini sudah jelas dibicarakan di dalam ilmu jiwa. ◘

Catatan Kaki

[1] Terjemahan ini dinukil dari kitab *'Uyûn al-Anbâ' fî Thabaqât al-Athibbâ'* karya Dr. Muwaffiq ad-Dîn Abî al-'Abbâs Ahmad ibn al-Qâsim ibn Khalîfah ibn Yûnus as-Sa'dî al-Khazrijî, yang dikenal sebagai Ibn Abî Ushaybi'ah. Kitab tersebut dicetak oleh Mathba'ah al-Wahâbiyyah, 1299 H, bertepatan dengan tahun 1882 M, diambil dari halaman 75 dan seterusnya di dalam juz II. Koleksi ini terdapat di perpustakaan Universitas al-Azhâr asy-Syarîf dengan nomor khusus 4007, dan nomor umum 52986.

[2] Apakah kitab dimaksud adalah kitab *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-muqtashid*? Atau kitab lain yang diberi judul serupa?

[3] Topik pembahasan dalam kitab *Tahâfut at-Tahâfut* banyak bersumber dari kitab ini.

[4] Inilah batas akhir nash yang dinukil dari kitab *'Uyûn al-Anbâ' fî thabaqâh al-Athibbâ'*.

[5] Hal. 74 cetakan ketiga, diterbitkan oleh Dâr al-Ma'ârif

[6] *Tahâfut al-Falâsifah*, hal. 144, cetakan III, Dâr al-Ma'arif.

[7] *Ibid.*, hal. 82

[8] *Ibid.*, hal. 74

[9] Baca ungkapan selengkapnya di halaman depan.

[10] Dalam kamus disebutkan *mubarsam* bermakna sebab yang membuat mengigau (*'illah yahdzî fî-hâ*), yaitu keadaan tidak sadar di waktu sakit sehingga si penderita mengigau.

[11] Lihat pada pembahasan masalah ketiga di dalam kitab *Tahâfut at-Tahâfut*, karya Ibn Rusyd.

[12] Bagi kita tidaklah terasa aneh apabila Ibn Rusyd menggunakan kata-kata 'terpaksa' bagi Allah SWT. Ibn Rusyd 'kepepet' karena tidak menemukan kata lain yang terasa lebih pas, walau sebenarnya kata tersebut tidak laik bagi-Nya. Mahatinggi Allah dari sifat seperti itu.

Maka terkadang juga akan didapatkan bahwa Ibn Rusyd menukil pembicaraan yang berasal dari syara' bukan dari Allah. Maka dengan demikian, 'terpaksa' yang berbicara di sini adalah syara' bukan Allah.

Akan tetapi kalaupun Ibn Rusyd telah dua kali menyatakan 'berbicara dari syara" yang terangkum di dalam nash-nash Alquran, sebenarnya yang dimaksudkan adalah *shâhib asy-syar`*, yaitu Allah SWT.

[13] Itulah spesifikasi kitab mereka yang diberi judul *Al-Kutub al-Mawdhû'ah 'alâ ath-Tharîq al-Burhânî.*

[14] Maksudnya al-Ghazâlî

[15] Maksudnya al-Ghazâlî

[16] Lihat nash selengkapnya di pembahasan masalah keenam.

[17] Kini buku tersebut dalam proses cetak di Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, milik Isa al- Bannî dan kompanyonnya (Co).

[18] Kitâb At-Tamhiyd, hal. 152, dipublikasikan oleh Lajnat at- ta'liyf wa at tarjamat wa an nasyr.

[19] Berarti ilmu itu sendiri menjadi yang mengetahui, padahal ia menjadi sifat Tuhan. Ilmu tidak hidup, maka itu berarti ilmu adalah sifat yang tidak hidup.

[20] *Ibid.*, hal. 155

[21] Hal. 333 Juz I dari kitab *Asy-Syaikh Muhammad 'Abduh; Bayna al-Falâsifah wa al-Kâlamiyyîn* (Syaikh Muhammad 'Abduh; Antara para Filosof dan Teolog Kalam), Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyat

[22] Halaman 355 dari kitab "Asy-Syifâ'", bagian "Al-Ilâhiyyât (3)", diterbitkan oleh *Al-Hay'ah al- `Âmmah li asy-Syu`ûn al-Mathâbi` al-Amiyriyyah*, tahun 1380 H.

[23] Adapun yang membuat Ibn Rusyd segera memberi respon dalam konteks wacana dialogis ini, karena al-Ghazâlî dalam kitabnya *Tahâfut al-Falâsifah* telah menentukan maksud-maksudnya, yang dapat simpulkan sebagai berikut..

Pertama, berkait erat dengan pembatasan tema-tema yang mengundang polemik antara dirinya dengan para filosof. Dalam hal ini ia berkata, "Supaya diketahui, bahwa pertentangan yang terjadi di antara mereka (filosof) dengan lainnya meliputi tiga hal; (1) Perbedaan pendapat seputar *lafdh mujarrad* (absoluditas), semisal mereka menyebut Sang Pencipta alam semesta sebagai *jawhar* (kami tidak bermaksud 'menghakimi' pendapat ini). (2) beberapa mazhab mereka yang tidak bertentangan dengan teologi Islam (*ushûl ad-dîn*) (Sekali lagi, kami tidak bermaksud 'menghakimi'); (3) perbedaan pendapat yang sangat erat kaitannya dengan dasar-dasar agama, seperti pendapat tentang kebaharuan alam dan dibangkitkannya (*ba`ts*) jasad dan badan, yang ditentang oleh mereka. Beberapa gagasan dan pemikiran yang ada dalam buku ini, diharapkan dapat menguak kesalahan berpikir mereka, tanpa ada maksud-maksud lain." (Lihat *al-Muqaddimah ats-Tsâniyah*!). Dalam hal ini, jelas-jelas dapat dipahami bahwa al-Ghazâlî meng-*counter* pendapat-pendapat filosof sebatas pada apa yang menyalahi *ushûl al-Islâm* (teologi ke-Islaman), bukan *nushûsh al-Islâm*.

Ada perbedaan yang cukup mendasar antara *nash* dengan *ashl* (bentuk tunggal dari *ushûl*). *Nash* adalah ungkapan (*'ibârah*) yang tidak menutup kemungkinan untuk ditakwilkan. Bahkan al Ghazâlî berpendapat—dalam *al-muqaddimah* yang disebutkan tadi—bahwa jika *nash* bertentangan dengan akal, maka wajib hukumnya untuk ditakwilkan.

Sedangkan *ashl* adalah dasar-dasar yang tidak bisa ditinggalkan secara mutlak. Contoh; keyakinan akan adanya Allah, diutusnya para Rasul, hari kebangkitan, tanggung jawab dan ganjaran. Semua itu adalah *ushûl al-Islâm*, yang sama sekali tidak boleh ditinggalkan.

Pelanggaran para filosof atas *ushûl al-Islâm* merupakan sumber yang memancarkan api polemik disputif antara al-Ghazâlî dengan mereka.

Persoalannya, apakah kemudian al-Ghazâlî berpegang teguh pada batas-batas perhelatan?

Orang-orang akan dengan mudah mendapatkan isi kitabnya, dan dari daftar isi dapat dilihat beberapa hal berikut:

Masalah Keempat; tentang ketidakmampuan mereka (filosof) untuk membuktikan adanya Sang Pencipta (*itsbât as-shâni'*). Dalam hal ini, para filosof meyakini adanya Sang Pencipta alam semesta. Namun, dalam pandangan al- Ghazâlî, mereka tidak dapat membuktikan pendapatnya tersebut. Hal ini tidak dapat dimasukkan pada apa yang disebut al-Ghazâlî sebagai pelanggaran *ushûluddin*.

Masalah Kelima; tentang ketidakmampuan para filosof, untuk mengemukakan bukti dan dalil-dalil yang rasional tentang argumen yang menganggap ada dua Tuhan. Dalam hal ini, para filosof mengingkari adanya banyak Tuhan. Tetapi menurut pandangan al-Ghazâlî, mereka tidak mampu memberikan argumen ketidakpercayaannya dengan bukti-bukti. Meskipun hal ini tidak termasuk dalam apa yang disebutnya sebagai pelanggaran atas *ushûluddin*.

Kedua, terkait dengan kealamiahan dalil-dalil yang dipergunakan para filosof tentang ilmu ketuhanan, dan beberapa ilmu alam. Dalil-dalil tersebut—dalam pandangan al-Ghazâlî—belum mampu memberikan tingkat keyakinan tertinggi. Ia mengatakan, "Andaikata ilmu ketuhanan mereka disertai bukti-bukti yang meyakinkan, tidak bersifat estimatif sebagaimana ilmu hitung, pasti mereka tidak akan berdebat sebagaimana tidak memperdebatkan validitas ilmu hitung." (Lihat *al-muqaddimat al-uwlâ*.)

Al-Ghazâlî juga mengatakan, "Dalam buku ini, kita juga akan melihat sesuai kaca mata bahasa mereka, yaitu *mantiq* (logika). Kita akan perjelas, bahwa apa yang mereka syaratkan untuk memperoleh sahnya *qiyâs* (analogi) dalam bingkai pembuktian menurut spektrum logika

Selanjutnya dia berkata, "Mereka mengatakan bahwa langit, adalah hewan dan memiliki *nafs*. Penisbatan *nafs* tersebut kepada badan langit tidak ada bedanya dengan *nafs* dalam tubuh kita. Kalau badan kita bisa digerakkan oleh *irâdah* yang dimotori *nafs*, maka langit pun juga demikian, perputarannya merupakah ibadah kepada Tuhan alam semesta".

"Dalam masalah ini, ada beberapa sekte yang tidak mengingkari adanya kemungkinan tersebut dan menyatakan kemustahilannya. Sesungguhnya Allah *ta'ala* Mahakuasa untuk menciptakan kehidupan pada setiap *jisim*. Besarnya *jisim* tidak menghalangi adanya kehidupan, juga bentuk bulatnya, karena bentuk-bentuk tertentu bukan suatu syarat terciptanya kehidupan itu. Semua bentuk *hayawânat* (hewan; terminologi dalam perspektif ilmu mantiq-ed), apa pun bentuk dan ukurannya, sama-sama memiliki tingkat kemungkinan yang sepadan untuk ditumbuhi kehidupan".

"Tetapi, kita mempercayai bahwa mereka tidak mampu memberikan bukti-bukti logis atas pengetahuan tersebut. Karena sesungguhnya masalah ini, jika benar adanya, tentu tidak akan pernah datang kecuali kepada para Nabi *shalawatullah 'alaihim*, melalui perantara ilham atau wahyu dari Allah SWT. Analogi akal tidak mampu memberikan pembuktian atas semua itu." Lihat masalah ketidakmampuan mereka memberikan dalil, bahwa langit adalah *hayawân* yang taat beribadah kepada Allah dengan rotasinya.

Menurut al-Ghazâlî, selama eksperimen para filosof belum mencapai batas yang dapat memverifikasikan *hâl* langit, dan selama akal—sebagaimana dijelaskan olehnya dalam kitab *Tahâfut al-Falâsifat*—dalam hal ini belum bisa mengutarakan secara definitif, maka wahyulah yang berbicara apabila dua metode tersebut tidak bisa berbuat apa-apa.

***

Kelemahan inilah yang dirasakan al-Ghazâlî pada dalil-dalil yang diutarakan para filosof secara umum,—baik yang dipergunakan mereka untuk 'menghantam' *ushûluddin*, seperti pengingkaran akan dibangkitkannya jasad (manusia). Juga pengingkaran akan ilmu Allah atas *juz`iyyât* (sesuatu yang terinci, detail, parsial), maupun yang tidak dipergunakan untuk menghantam *ushûluddin*, justru dipergunakan untuk membangun (*iqâmat*) pilar-pilar agama, seperti tentang keberadaan Sang Pencipta (*Shâni'*) dan kemustahilan pluralitas bilangan-Nya—mengundang kritik al-Ghazâlî terhadap cara pandang mereka terhadap persoalan-persoalan tersebut. Al-Ghazali melihat, kebenaran (*al-haqq*) ada pada para filosof karena beberapa hal; (1) Mereka tidak mengetahui, kecuali dengan perantaraan agama, seperti keyakinan akan dibangkitkannya jasad (manusia), atau (2) karena agama telah menuntun pada konsep yang sahih seperti termaktub dalam firman-Nya; "Dialah Allah yang mengeluarkan yang hidup dari kematian, dan mengeluarkan yang mati dari kehidupan." "Dan di antara tanda-tanda (kekuasaan)-Nya ialah penciptaan langit dan bumi, juga perbedaan bahasa dan warna kulit kalian." Sehingga tidak ada tempat bagi konsep 'wajib dan mungkin', juga konsep hierarki yang selalu mereka gembar-gemborkan.

Kritik ini menjadi sumber penyebab semakin meruncingnya perhelatan yang terjadi pada al-Ghazâlî-filosof seputar masalah dalil-dalil yang diyakini masing-masing, meskipun inti persoalan (*al-mustadall*) yang sebenarnya tidak menimbulkan perbedaan pandangan.

Namun, setelah al-Ghazâlî menyingkap kesalahan-kesalahan mereka yang berkaitan dengan isu sentral semacam pengingkaran mereka akan ilmu Allah atas *juz'iyyat*, maupun metode pembuktian seperti kelemahan mereka untuk membuktikan adanya Sang Pencipta. Ia kemudian kembali berkonsentrasi 'menelanjangi' kesalahan-kesalahan pada tema, bukan sebatas metode pembuktian belaka. Maka di akhir kitabnya ia berkata, Penutup: Jika seseorang berkata, "Setelah mendapat kejelasan tentang kedudukan mereka, apakah kalian akan memutuskan untuk mengkafirkan mereka? Apakah kalian akan melakukan pembunuhan bagi orang-orang yang mengikuti mazhab mereka?"

Kita katakan, "Mereka dikafirkan karena tiga perkara; (1) Masalah eternalitas alam (*qidam al-'âlam*), (2) Pendapat mereka bahwa Allah tidak berilmu atas *al- juz`iyyât al-hâditsah*. (3) Pengingkaran mereka atas dibangkitkannya jasad...."

***

Selanjutnya, kita akan memberikan batasan-batasan makna pernyataan Ibn Rusyd, "Adapun tujuan dari pernyataan ini adalah untuk mendeskripsikan derajat *constant opinions* yang terdapat dalam kitab *Tahâfut al-Falâsifat*, karya Abû Hâmid. Semua itu dalam rangka justifikasi (*tashdiyq*), kepuasan untuk menerima (*iqnâ'*), dan sebagian besar tidak mencapai tingkat keyakinan dan pembuktian yang sempurna."

Apa yang dimaksud Ibn Rusyd dengan *constant opinions* dalam kitab *tahâfut al-falâsifat*? Apa pula makna 'tidak mencapai tingkat keyakinan dan pembuktian'?

Apakah Ibn Rusyd bermaksud menerangkan posisi al-Ghazâlî dari dalil-dalil para filosof?

Jika benar demikian adanya, berarti ia tidak bersikap adil. Sesungguhnya orang yang mendebat dalil-dalil gugatan, berarti ia banyak menyangsikannya. Padahal dalil-dalil yang bersifat hipotesis tidak dapat menghasilkan gugatan. Maka atas dasar itu, kiranya tidak tepat mempertanyakan dalil-dalil tersebut mencapai tingkat keyakinan. Semustinya, biarkan dalil-dalil tersebut mengandung kesangsian.

Inilah yang diingatkan al-Ghazâlî dalam pernyataannya, "Dengan menerangkan sisi-sisi kerancuan mereka, kita ingin mengingatkan agar mereka tidak menyanjung keyakinan berfilsafat dan mengira jalan yang ditempuh terlepas dari persoalan-persoalan yang kontradiktif. Oleh karena itu, saya tidak 'menyerang' mereka, kecuali sebagai seorang murid yang tidak mengakui, bukan hakim yang memutuskan." (Lihat *al-muqaddimat* ketiga!)

Seorang murid yang tidak mengakui, cukup baginya menyampaikan sisi-sisi kegelapan kesangsiannya sembari berharap ada secercah cahaya yang meliputi ruang sekitar.

Atau, apakah Ibn Rusyd berasumsi bahwa persoalan dibangkitkannya jasad atau ilmu Allah atas *juz'iyyat* misalnya, bukan tergolong gugatan sebagai dasar-dasar agama (*ushûluddin*) yang harus mencapai tingkat keyakinan tertinggi?

Jika dimaksudnya benar demikian, maka inilah *starting point* sebagai awal munculnya ekstrimisme, radikalisme dan penyelewengan. Sesungguhnya kitab yang diturunkan Allah kepada *khatam ar-Rusul* telah menjelaskan beberapa permasalahan tersebut dengan jelas tanpa rancu. Di antaranya ada yang berhubungan dengan ilmu Allah. Dia berfirman, "Mereka tiada mengerti ilmu Allah kecuali yang Dia kehendaki". "Di sisi-Nya lah kunci segala misteri. Tak seorang pun yang tahu kecuali Dia. Dan Dia Maha Mengetahui segala apa yang ada di darat dan di laut. Tak satu pun dari daun, biji, kurma yang kering dan basah, yang jatuh di tengah kegelapan, kecuali Allah mengetahui-nya." "Dia mengetahui segala yang tidak ditangkap oleh pandangan mata dan semua yang tersembunyi di dalam dada." "Dia mengetahui segala rahasia yang tersembunyi."

Meskipun penjelasan dan penekanan dalam ayat tersebut demikian, juga pada beberapa ayat dan hadits lain, kita temukan Ibn Sînâ melepaskan diri dari arti nash-nash tersebut dengan usaha dialektis yang dibangun atas dasar bahwa ilmu itu selalu mengikuti sesuatu yang telah pasti (*ma'lûm*). Sesuatu yang parsial (*juz'iyyat*) akan senantiasa berubah-ubah. Apabila ilmu Allah berhubungan dengan sesuatu yang juz'i, maka ia akan senantiasa berubah seiring perubahan yang terjadi pada sesuatu yang juz'i tersebut. Ilmu adalah bagian dari *shifât dzatiyyat* (personality). Perubahan yang terjadi pada ilmu berdampak pada perubahan dzat. Dan, perubahan pada dzat Allah adalah sesuatu yang mustahil. (Lihat *al- irsyâdât wa at tanbiyhât*!)

Dengan usaha semacam ini—jika menunjukkan pada sesuatu, tentu mengindikasikan, bahwa Ibn Sînâ telah memberikan otoritas pada akalnya yang tercipta (*makhluk*) untuk mengambil keputusan menyangkut beberapa persoalan *jlimet* Sang Khaliq. Perumpamaan seperti itu tidak berbeda orang yang hendak menimbang gunung dengan neraca tukang emas yang jelas-jelas hanya mampu menanggung kapasitas beberapa *durayhamât* (kepingan dirham)—,Ibn Sînâ ingin 'bebas' dari otoritas wahyu Langit, sebab tersebut diturunkan kepada semua manusia bukan pada sekelompok orang. Dan atas dasar itu, ia menganggap tunduk pada pemahaman diri tiada berdosa,

meskipun bertentangan dengan *kitâbullah* yang sahih dan tidak membutuhkan interpretasi, jelas, tidak rancu, dan pasti tidak mengandung keraguan.

Supaya apa yang kami utarakan tentang pendapat Ibn Sînâ di sini tidak mengundang pretensi negatif, berikut ini kami hadirkan cuplikan naskah yang memuat pendapatnya seputar masalah tersebut.

Ibn Sînâ berkata dalam kitab *al-Najât*, dalam judul *Fashl fi Itsbât an nubûwat wa kayfiyyât ad-dakwat an nabiy ila Allah wa al-ma'âd* sebagaimana berikut:

[....tidak semustinya bagi para nabi membebani umat manusia di dalam mengenal Allah, kecuali sebatas mengetahui bahwa Dia benar-benar tunggal dan tidak ada yang menyerupaiNya.

Adapun jika terlalu membebani mereka untuk mempercayai wujudNya, bahwa Dia tidak menetap di suatu tempat, tidak bersumpah dengan kata-kata, tidak berada di luar atau di dalam alam semesta, tidak memiliki jenis kelamin. Semua itu tentu terasa berat bagi mereka, mengganggu kestabilan agama yang dianutnya, bahkan bisa menjerumuskan mereka hingga tidak terselamatkan, kecuali beberapa orang yang beruntung saja. Itu pun jumlahnya tidak banyak. Mereka tidak bisa menggambarkan hal-hal tersebut dengan sangat sempurna. Bisa-bisa malah mengingkarinya.

Jika para Nabi memiliki kebenaran (*al-haqq*) yang disembunyikan dari umat manusia, maka hal itu tidak benar. Tetapi juga tidak benar, jika ia dengan 'sembarangan' menyampaikannya kepada mereka. Seharusnya, para Nabi mengajari umat manusia akan keagungan dan kebesaran Allah SWT. dengan rumus-rumus dan contoh-contoh yang mereka miliki. Dengan semua itu barulah bisa diterangkan bahwasanya Allah Mahakuasa, tidak ada sekutu bagi-Nya.

Begitu pula terkait dengan kehidupan akherat (*ma'âd*), para Nabi hendaknya memberikan penjelasan kepada umat manusia hingga mereka bisa membayangkan bagaimana hal tersebut terjadi, yang dengan demikian jiwa mereka menjadi tentram.

Kemudian juga mencarikan pelbagai perumpamaan yang melukiskan kebahagiaan dan kesengsaraan sesuai pemahaman mereka.

Kenyataannya, masalah-masalah tersebut disampaikan oleh Nabi secara global. Hal tersebut tidak terlihat mata dan terdengar telinga (*ma lâ 'ayn rât wa lâ udzun sami'at*), serta pada hari itu ada kenikmatan yang luar biasa dan siksa yang teramat pedih.]

Dalam kitab *risâlat adlhawiyyat fi amri al-ma'âd* Ibn Sînâ juga berkata:

Hal. 44 [Adapun masalah syariat hendaknya hanya ada satu *qânuwn* (kompilasi), agama yang keluar dari lisan para Nabi hendaknya dimaksudkan untuk disampaikan kepada umat manusia.

Kemudian, sebagaimana diketahui *tahqiyq* yang diharapkan, hendaknya merujuk kepada kebenaran tauhid, dari penentuan Sang Pencipta yang tunggal dan suci dari pelbagai pertanyaan; berapa, bagaimana, di mana, kapan. Dengan demikian mereka akan mempercayai, bahwa Dia adalah dzat tunggal yang tidak mungkin memiliki sekutu, juga bagian yang konkrit (*wujûdiy*) maupun abstrak (*ma'nawiy*).

Tidak mungkin pula dzat itu berada di luar atau dalam alam, dan sekiranya tidak benar jika ada isyarat ke sana. Hal-hal tersebut seharusnya tidak disampaikan kepada masyarakat. Apabila beberapa persoalan tersebut disampaikan kepada orang-orang Arab al-'Aribah, atau orang-orang Ibrani dan Ajlaf, pasti mereka akan menentangnya. Kemudian mereka bersepakat, bahwa keimanan yang diserukan kepada mereka adalah iman kepada sesuatu yang nyata-nyata tidak ada.

Atas dasar itu, maka tauhid selalu bersandar pada *tasybiyh* (perumpamaan). Alqur'an tidak membahas masalah-masalah fundamental seperti itu, dan tidak memaparkan secara *shârih* apa-apa yang dibutuhkan *tawhiyd* secara mendetail. Yang ada dalam Alqur'an hanyalah beberapa perumpamaan, dan hal lain berupa pensucian (*tanziyh*) secara mutlak. Isinya sangat luas, tidak ada spesifikasi atau interpretasi].

Hal. 49 [Demi hidupku, apabila Allah membebani beberapa Rasul untuk menyampaikan hakikat masalah-masalah yang berkaitan dengan indrawi kepada umat yang kasar perangainya dan memiliki waham yang tidak stabil, kemudian membebaninya untuk menjadikan iman dan ijabah sebagai penyelamat mereka, juga membebaninya untuk memimpin *riyâdlat* (pelatihan) manusia tanpa terkecuali agar siap menerima semua itu, pasti Dia telah membebani sesuatu yang tidak mungkin, melakukan sesuatu di luar kemampuan manusia].

Hal. 50 [Dan bagaimana sisi luar syariat menjadi *hujjah* dalam bab ini. Jika kita diwajibkan menggali masalah-masalah ukhrawi yang tidak kasat mata, yang hakikatnya jauh tak tergapai kemampuan akal, maka jalan yang harus ditempuh syariat untuk berdakwah kepadanya dan memperingatinya bukanlah dengan dalil-dalil, melainkan dengan pelbagai ungkapan dan perumpamaan yang mendekatkan pada pemahaman].

Hal. 50 [Tampak dari semua ini bahwa agama datang berdialog dengan manusia sesuai pemahaman mereka, mendekatkan apa yang tidak mereka mengerti kepada pemahaman melalui *tasybiyh* dan *tamtsiyl* (perumpamaan dan asimilasi).

Di luar itu, agama akan tidak pernah dimengerti].

***

Inilah posisi antara para filosof yang tidak melihat adanya *hujjah* pada nash-nash Langit dengan kelompok lain yang melihat itu, sebagai tindak kebohongan kepada Allah, Rasul dan kitab-Nya. Dalam konteks yang rentan mengundang bahaya, maka terjadi perselisihan antara filosof dengan kaum teolog.

Semoga dalam kesempatan ini kami bisa memberi batasan-batasan substansi perhelatan yang terjadi antara al-Ghazâlî di satu sisi, dengan Ibn Sînâ dan Ibn Rusyd di sisi yang lain.

Dalam pembatasan ini, selain kehati-hatian, kami berharap agar apa yang terkandung dalam kitab ini diukur secara adil sesuai kapasitas akal.

***

Meskipun demikian, jangan lupa, bahwa di depan semua itu masih terbentang perhelatan-perhelatan Ibn Rusyd - al-Ghazâlî, atas tuduhannya menyalahgunakan dalil-dalil filsafat atau memutarbalikkan doktrinitas para filosof.

[24] Apa maksud dari pernyataan Ibn Rusyd yang demikian? Sesungguhnya ia telah memvonis bukti-bukti yang dilontarkan al-Ghazâlî kepada para filosof, dengan argumen yang tidak meyakinkan. Apa dosa al-Ghazâlî terhadap dalil-dalil filosof atas gugatan mereka tidak mencapai tingkat keyakinan? Barangkali Ibn Rusyd ingin mengatakan bahwa al-Ghazâlî telah menyelewengkan dalil sehingga tidak dapat menghasilkan keyakinan.

[25] Tampaknya, inilah yang menjadi 'rumah inti' (*bayt al-qâshid*) pembahasan dilematis antara Ibn Rusyd dan Al-Ghazâlî dalam masalah ini.

[26] Di sini, Ibn Rusyd membedakan antara kemauan (*irâdah*) dan ketetapan hati (*'azm*). Baginya, keterlambatan antara objek dengan kemauan boleh-boleh saja. Tetapi keterlambatan antara objek dengan ketetapan hati tidak boleh.

Sementara al-Ghazâlî menggunakan istilah maksud (*qashd*) sebagai pengganti dari *irâdah*, juga ketetapan hati (*'azm*). Ia berkata, ".....apa yang dicapai oleh maksud kita tidak terlambat dari maksud bersamaan dengan adanya maksud tersebut, kecuali ada penghalang (*mâni'*). Jika maksud sudah digariskan, dan kemampuan telah tersedia, juga tidak ada *mâni'* yang menghalangi, maka keterlambatan maksud menjadi tidak rasional.

Hal tersebut hanya mungkin terjadi pada *'azm*, karena *'azm* tidak *qualified* untuk menghasilkan adanya tindakan."

Satu hal yang perlu diingat, bahwa wacana *'azm* dan *qashd* terdapat dalam kitab *Tahâfut al-Falâsifat* sebagai kritik para filosof terhadap al-Ghazâlî, bukan kritik al-Ghazâlî terhadap mereka.

Pembicaraan hal ini sangat sepele. Yang sulit justru memahami maksud pernyataan Ibn Rusyd, bahwa keragu-raguan (*syak*) senantiasa ada. Dari sisi mana ia melihat adanya sesuatu yang meragukan atas apa yang dilontarkan al-Ghazâlî?

Al-Ghazâlî dengan tegas telah berupaya mempertahankan adanya *irâdah qadîmat*, yang menginginkan kekekalan alam dalam ketiadaan sampai batas waktu tertentu. Dan pada waktu yang bersamaan juga menginginkan keluarnya alam dari ketiadaan menuju ada, ketika telah mencapai batasan-batasan ini.

Apakah Ibn Rusyd ingin mengatakan, bahwa jika keterlambatan boleh terjadi antara *irâdah* dan objek pada waktu-waktu tertentu, maka keterlambatan tersebut juga boleh terus berlangsung kecuali jika sesuatu yang baru terjadi. Namun, apabila tidak terjadi sesuatu yang baru, berarti ia akan senantiasa tiada?

Jika memang demikian yang diinginkan Ibn Rusyd, berarti ia alpa bahwa *irâdah qadîmat* yang definitif, pada titik tertentu telah membuat batasan yang jelas antara ada dan tiada.

Apabila alam telah mencapai titik ini, berdasarkan *irâdah qadîmat* yang definitif tersebut ia beralih dari ketidakadaan menuju ada.

Jika tidak, saat ia membutuhkan sesuatu yang temporal, tambahan atas *irâdah qadîmat* tersebut manakala telah mencapai titik, maka apa yang memastikan *irâdah qadîmat* bukan lagi dengan *irâdah qadîmat*.

Apabila hingga sampai pada titik tersebut alam ternyata tidak sesuai *irâdah* yang definitif, bisa jadi sebelum dan sesudah titik tersebut alam tidak ada yang sesuai de*iradat*. Dan, *irâdah an sich* ternyata tidaklah cukup untuk membuat sesuatu menjadi ada.

[27] Kelihatannya ini tergolong peniadaan (*nafy*), bahwa tindakan subjek tidak menimbulkan perubahan mendasar pada subjek. Dan jika pada subjek tidak terjadi perubahan, pasti tidak ada alasan untuk membahas tentang perubah. Hal tersebut diperkuat karena sebagian naskah telah menetapkan tindakan. Memastikan sebatas estimasi (sampai) wajib baginya adanya perubah dari unsur eksternal.

[28] Kelihatannya ini bagian dari persoalan kedua, meskipun bukan secara keseluruhan. Adapun persoalan pertama adalah tindakan subjek tidak memastikan adanya perubahan pada subjek. Sehingga dipertanyakan, "Apa sebab perubahan yang terjadi?"

Persoalan kedua menjadi akumulasi dua hal:

Pertama, ada perubahan-perubahan yang terjadi disebabkan oleh dzat perubah, tanpa adanya sebab-sebab lain.

Kedua, perubahan-perubahan tersebut bisa saja terjadi pada sesuatu yang eternal (*qadîm*).

Dan, jelas sekali jika masing-masing dari dua hal tersebut tidak tepat untuk menjadi persoalan kedua secara sendiri-sendiri.

***

Berikutnya, apakah Ibn Rusyd bermaksud agar al-Ghazâlî mengetahui cara yang benar untuk meng-*counter* balik dalil-dalil filosofis seputar dahulunya alam? Kelihatannya memang demikian. Ringkasnya, al-Ghazâlî telah menempuh cara keliru dalam pemalsuan premis dahulunya alam, sementara di sisi lain, Ibn Rusyd mengenal betul metodologi pemalsuannya yang benar.

Meskipun demikian, bagi seseorang pencari kebenaran, personal orang seperti al-Ghazâlî bukanlah apa-apa. Karena, ia menghendaki kebenaran semata, maka bisa saja ia mengambilnya dari Ibn Rusyd.

[29] Pertentangan antara al-Ghazâlî dan para filosof.

[30] Sulit bagi para filosof untuk menetapkan masing-masing dari dua hal yang cukup fundamental ini.

[31] Menurut *'ulamâ` al-munâdharat*, ini termasuk jalan yang tidak benar. Akan lebih *awlâ* (utama) bagi Ibn Rusyd untuk menetapkan gugatannya, bukan mengelak darinya dan memunculkan gugatan baru yang sulit dijelaskan, kemudian menggempur gugatan sang lawan.

[32] Yaitu al-Ghazâlî

[33] Ini perkataan Ibn Rusyd, bukan al-Ghazâlî.

[34] Diakui oleh Ibn Rusyd, bahwa masalah ini telah jelas dengan sendirinya, bukan karena kita berusaha mencari kejelasan. Inilah akar persoalannya. Al-Ghazâlî mengakui absurditas rotasi falak yang berputar sekali setiap tiga puluh tahun, dengan rotasi falak yang berputar sekali dalam sehari.

Dan Ibn Rusyd berkata, sekiranya tidak diadakan penisbatan seperti ini di antara sesuatu yang keduanya tiada terbatas. Karena sesungguhnya adanya persamaan atau tidak adanya bisa diketahui pada sesuatu yang terbatas, bukan yang tiada terbatas.

Persoalannya seperti yang anda lihat, sedikit rumit, bukan jelas dengan sendirinya

[35] Sebuah premis prepositif yang menuntut kejelian dan kehati-hatian berpikir.

[36] Sudah kami ingatkan pada catatan kaki sebelumnya, bahwa tujuan al-Ghazâlî dengan kitabnya *Tahâfut al-falâsifat* bukanlah untuk menetapkan sebuah ideologi (aqidah), melainkan mempertanyakan (*tasykiyk*) dalil-dalil yang disampaikan mereka, yang mereka klaim telah mencapai tingkat keyakinan matematis. Sudah kami sodorkan pula kepada sidang pembaca ungkapan al-Ghazâlî, "Mana yang menganggap bukti-bukti ke-Tuhanan—yaitu para filosof—eksak seperti dalil-dalil ilmu hitung?"

Maka tidak sewajarnya kalau Ibn Rusyd menunggu ketetapan-ketetapan dari kitab *Tahâfut al-Falâsifat*. Dan tidak sewajarnya apabila ia memancing-mancing pernyataan al-Ghazâlî dengan mengatakan tidak mencapat derajat keyakinan.

[37] Jelas sekali nash ini menggambarkan maksud dan tujuan Ibn Rusyd di dalam menulis kitab '*Tahâfut at-Tahâfut*'. Di sini ia membeberkan maksud dan tujuan tersebut antara lain; penegasan bahwa dalil-dalil yang diungkapkan al-Ghazâlî tentang ajaran para filosof tidaklah mencapai derajat keyakinan.

Selanjutnya kita bertanya-tanya maksud dari ungkapan yang pernah disampaikan Ibn Rusyd, "Dan dalil-dalil yang dimasukkan dan dihikayatkan oleh al-Ghazâlî tentang para filosof telah mencapai tingkat pembuktian (*marâtib Alburhân*)?"

Sesungguhnya pernyataan 'dimasukkan dan dihikayatkan' mengisyaratkan adanya dalil-dalil yang diintervensikan oleh al-Ghazâlî sendiri setelah sekian lama mengkaji secara kontinyu dan berkesinambungan dengan mengingat semua yang musti ia utarakan.

Di situ juga ada dalil-dalil yang sengaja dinukil oleh al-Ghazâlî dari para filosof.

Dan, Ibn Rusyd telah menghakimi keduanya tidak mencapai derajat keyakinan.

Untuk jenis yang pertama, saya secara pribadi sepakat dengan Ibn Rusyd. Tetapi saya kira Ibn Rusyd tidak menggiring vonis hukum yang diambilnya sebagai premis universal (*qadliyyat kulliyyat*). Hal tersebut jelas terlihat di dalam ungkapannya yang ada di awal buku ini, "Adapun tujuan diterbitkannya buku ini adalah untuk menjelaskan pernyataan-pernyataan afirmatif (*aqwâl mutsbitat, constant opinions*) yang terdapat di dalam kitab *'Tahâfut al-Falâsifat'*, dalam rangka justifikasi (*tashdiyq*), kepuasan untuk menerima (*iqnâ'*), dan sebagian besar tidak mencapai tingkat keyakinan dan pembuktian yang sempurna."

Dari sisi ini, dengan jelas saya bisa melihat posisi al-Ghazâlî sangat lemah, meskipun saya belum membaca kitab *'Tahâfut at-Tahâfut'*.

Adapun masalah keterpautan jatuhnya talak dengan masuk rumah atau datangnya hari esok, sebenarnya telah disampaikan oleh Ibn Rusyd sebelum saya membaca bukunya.

Selanjutnya, kita hendak menafsirkan makna yang terkandung dalam pernyataan, bahwa dalil-dalil yang dihikayatkan oleh al-Ghazâlî dari para filosof tidak mencapai tingkat keyakinan.

Apakah hal tersebut dimaksudkan sebagai eufimisme, bahwa al-Ghazâlî telah memelintir dan menyelewengkan atau ia tidak memahami dalil-dalil tersebut? Dalam *maqâm* ini, kita berharap Ibn Rusyd tidak memodifikasi dalil-dalil yang dihikayatkan oleh al-Ghazâlî. Karena modifikasi cenderung bersifat subjektif, sesuai pemahaman Ibn Rusyd sendiri. Padahal, seperti diketahui, al-Ghazâlî adalah pendahulunya. Semustinya ia menilik dalil-dalil yang dilontarkan oleh Ibn Sînâ atau al-Farâbiy. Karena mereka berdualah yang dikritik oleh al-Ghazâli. Jika ternyata Ibn Rusyd menemukan dalil-dalil Ibn Sînâ atau al-Farâbiy yang lebih kuat dari apa yang diutarakan al-Ghazâlî, bisa jadi hal tersebut berarti penipuan al-Ghazâlî atas mereka berdua, atau menurut estimasi minimal, merupakan ketidak-mampuan al-Ghazâlî di dalam memahami dalil-dalil tersebut secara benar.

Tetapi bila Ibn Rusyd mengesampingkan penjelasan hal itu, dan ia berusaha mendeskripsikan dalil-dalil para filosof dalam wacana yang lebih banyak memiliki kekuatan dan lebih argumentatif, maka berarti ia tidak mendakwa al-Ghazâlî

[38] *Dlamiyr* merujuk pada al-Ghazâlî

[39] Sepertinya upaya melukiskan mazhab al-Ghazâlî tidak seperti biasanya.

[40] Barangkali ia bermaksud mengkritik Ibn Sînâ

[41] Kelihatannya, pernyataan tersebut dimaksudkan bahwa tiada jalan penyebarannya dalam kitab ini. Dengan demikian, kitab *'Tahâfut at-Tahâfut'* bukanlah termasuk kitab yang sengaja disimpan untuk kalangan tertentu saja. Kitab ini bisa dinikmati secara umum oleh mereka yang punya spirit belajar (*muta'allimiyn*).

Ini yang kami paparkan tentang 'Tahâfut al-Falâsifat' dalam kitab kami 'Al-haqiyqat fi Nadhar al-Ghazâlî', juga dalam mukadimah 'Tahâfut al-Falâsifat'.

[42]. Ini tuduhan yang berbahaya. Kita ingin mengetahui justifikasi dan legalisasinya. Kita tidak bermaksud mengisolir yang tidak *ma'shûm* (terpelihara). Akan tetapi karena merupakan gugatan, maka harus ada bukti. Semoga saja maksud Ibn Rusyd, bahwa al-Ghazâlî di dalam kitab-kitabnya yang dinamai *madlnûn biha 'alâ ghayri ahlihâ* seperti pemikiran-pemikiran yang dipakai menyerang dalam kitabnya *'Tahâfut al-Falâsifat'*.

Semoga saja Ibn Rusyd telah mengetahui bahwa persoalan yang terkait dengan al-Ghazâlî—seperti yang telah kita pahami dari kajian yang telah lama—terkait erat dengan persoalan dua maqam:

Pertama, *maqâm al-'ârifiyn*, yaitu maqam persaksian (*musyâhadat*). Al-Ghazâlî bersikap sangat hati-hati, untuk tidak menjelaskan kepada orang-orang yang belum mencapai tingkatan maqam ini. Terbayang maqam ini dalam dirinya saat penyair berkata, "Yang ada biarlah ada. Aku tidak menyebutnya atau anggaplah baik, dan jangan bertanya tentang khabar."

Dalam maqam ini—sebagaimana dituturkan oleh al-Ghazâlî—semua akan tersingkap pada semua 'arif sesuai derajat dan tingkatannya. "Dia umpan, diberi nafkah sesuai kadar rizki."

Kedua, *maqâm al-'âlimiyn*, yaitu maqam eksplorasi (*bahts*) dan konsiderasi (*nadhar*). Ketika al-Farâbiy dan Ibn Sînâ yang keduanya didebat al-Ghazâlî dalam kitab *'Tahâfut al-Falâsifat'* telah menempuh jalan *bahts* dan *nadhar* di dalam penetapan masalah ini yang menjadi sumber perhelatan dalam kitab *'Tahâfut al-Falâsifat'*. Al-Ghazâlî berpendapat, bahwa keduanya bukanlah wasilah yang menjamin dan dapat diandalkan untuk mencapai tingkat keyakinan. Dalam masalah ini al-Ghazâlî menantang untuk mengungkapkan kepalsuan wasilah ini, dan membuktikan bahwa jika persoalannya sebatas eksplorasi, konsiderasi dan pembuktian, maka tidak ada para filosof yang mampu mencapai inti persoalan ini.

Ini di satu sisi. Sedangkan di sisi lain, selama *maqâm al-'ârifiyn* menjadi maqam super khusus (*khashshat al-khâshshat*), sedangkan selain mereka menempuh jalan ideologi (*mu'taqadât*) yang didukung dalil-dalil *'aqliy* dan *naqliy* secara bersamaan, dan keluarnya mereka dari maqam tersebut sebagai upaya keluar dari batas yang sesuai bagi mereka dan keluar dari pembebanan (*takliyf*) yang musti ditanggung oleh mereka. Maka, al-Ghazâlî menantang untuk melindungi sekelompok orang ini dari pemikiran-pemikiran yang memelintir dalil *aqliy* dan *naqliy*, sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazâlî dalam kitab *'Tahâfut al-Falâsifat*.

Jadi, menurut pemahaman kita, persoalan ini bukan persoalan hipokrasi (*nifâq*) dan pemalsuan. Tetapi ia telah mendudukkan persoalan secara proporsional.

[43] Maksudnya para filosof.

[44] Batasan makna *irâdah* secara leksikal.

[45] Untuk kedua kali Ibn Rusyd berharap agar al-Ghazâlî tidak banyak mengumbar bukti. Lihat sebelumnya!

[46] Ibn Rusyd menghindar atau berhati-hati di dalam memberikan pembuktian dalam kitab ini. (Lihat hal. 117-121)

[47] Untuk ketiga kalinya Ibn Rusyd mengikrarkan untuk tidak sembarang memberikan bukti seperti kaum *mubarsamiyn*. (Lihat halaman sebelumnya)

[48] Ibn Rusyd menuduh dalil-dalil yang dipergunakan al-Ghazâlî lemah.

[49] Ini salah satu warna perdebatan yang maksudnya jelas, salah satu pihak menuduh pihak lain bersandar pada sesuatu yang keliru, tetapi dianggapnya benar

[50] Anggaplah dalam masalah ini al-Ghazâlî benar-benar telah malakukan *tahâfut*. Tetapi apakah dengan demikian, Ibn Rusyd bisa menghukumi seluruh isi kitab ini sama dengan sebagian kecil yang dianggap rancu? Bagaimana dengan pernyataan Ibn Rusyd di awal kitabnya (Adapun tujuan diterbitkannya buku ini adalah untuk menjelaskan pernyataan-pernyataan afirmatif (*aqwal mutsbitah, constant opinions*) yang terdapat dalam kitab *'Tahâfut al-Falâsifat'* karya Abû Hâmid, dalam rangka justifikasi (*tashdiyq*), kepuasan untuk menerima (*iqnâ'*), dan sebagian besar tidak mencapai tingkat keyakinan dan pembuktian yang sempurna).

Apakah hal itu juga berarti dalam kitab *'Tahâfut al-Falâsifat'* juga ada bagian-bagian tertentu yang memenuhi kadar keyakinan dan pembuktian? Sebaiknya *kibâr al-mufakkiriyn* (ahli pikir terkemuka) tidak menyampaikan hukum begitu saja, melainkan mengikatnya dengan ikatan-ikatan yang lazim, agar pernyataan mereka ditakar dan diambil *i'tibâr* sebagai pernyataan pemimpin ahli pikir.

[51] Ibn Rusyd mengisyaratkan, bahwa perdebatan ini mengarah pada pertikaian. (Lihat hal. 117, 120, 121)

[52] Maksudnya memiliki batas-batas tertentu

[53] Sekali lagi Ibn Rusyd menyatakan tidak perlu mengumbar bukti dalam kitabnya ini.

[54] Jika tuduhan ini benar, ia akan menjadi senjata ampuh untuk menohok al-Ghazâlî.

[56] Inilah inti kritik yang telah kami paparkan pada catatan kaki halaman 139. Di dalamnya mengandung penjelasan sebab-sebab pertikaian, yaitu karena al-Ghazâlî menyitir dalil-dalil para filosof, akan tetapi dalil-dalil tersebut—menurut pandangan Ibn Rusyd—tidaklah cukup untuk memperkuat pernyataannya.

[57] Sisi kritik Ibn Rusyd terhadap al-Ghazâlî.

[153] Ungkapan ini mengisyaratkan adanya pertentangan terhadap al-Ghazâlî

[158] Hanya bagi Ibn Rusyd, tidak bagi Ibn Sînâ.

[60] Hal tersebut jelas mengisyaratkan, bahwa kitab ini tidaklah disusun untuk mengidentifikasi bukti-bukti. Sebagaimana mengisyaratkan, bahwa Ibn Rusyd menghimbau orang-orang yang menempuh mazhab pembuktian untuk memenuhi kualifikasi tertentu

[61] Pembicaraan seputar kemungkinan telah memasuki babak baru. Ia telah beralih kepada pembicaraan tentang kemungkinan pada *qâbil* (sesuatu yang muncul berikutnya) dan kemungkinan pada subjek. Sebelumnya, tidak ada indikasi al-Ghazâlî akan mengarak kepada hal semacam ini.

[62] Interpretasi kalimat mungkin, wajib dan mustahil versi al-Ghazâlî.

[63] Makna *shâdiq* (benar).

[64] Ini bagian, dari ketiga dalil yang dipakai al-Ghazâlî untuk menunjukkan bahwa kemungkinan itu tidak menghendaki sesuatu mawujud. Dalil pertama sudah disebutkan sebelumnya.

[65] Interpretasi kata mungkin versi Ibn Rusyd. Bandingkan dengan interpretasi al-Ghazâlî!

[66] Apakah itu berarti kalau Ibn Rusyd sependapat dengan Muktazilah di dalam menginterpretasikan makna 'mungkin'?

[67] Para filosof dan Muktazilah sama-sama sependapat, bahwa wujud itu tidak serta merta terjadi dari sesuatu yang tidak ada

[68] Ini adalah dalil ketiga yang dipergunakan oleh al-Ghazâlî di dalam menyatakan, bahwa kemungkinan (ebelitas) itu tidak menghendaki adanya sesuatu yang mawujud.

[69] Ibn Rusyd menyikapi al-Ghazâlî sebagai seorang jahat atau bodoh.

[70] Menurut saya, kelihatannya masalah keterpaksaan bisa dipahami di kalangan filosof. Sebab, perhatiannya adalah ilmu filsafat, pengukuhan dan pembelaan kepadanya, sehingga jika dirasa ada lingkungan yang tidak sesuai, mungkin ia memicu keadaan sepihak dengan memperlihatkan sesuatu yang tidak tersembunyi, seperti mengumbar kebencian terhadap filsafat atau melemparkan kritik terhadap lawannya.

Tetapi, bagi orang yang perhatian utamanya adalah ilmu-ilmu syari'ah. Apabila secara tiba-tiba membaca filsafat dan mengkritiknya, sungguh tidak dapat dipahami, jika dituduh mengkritik semata untuk mencari muka. Karena, orang yang demikian sebenarnya bisa saja untuk tidak menulis tentang filsafat, baik berupa pengukuhan maupun kritik. Tetapi, dia tetap saja bisa menikmati kedudukan di antara umat manusia sebagai seorang ahli ilmu syara', sebab dalam ilmu syara' ia memiliki depa yang panjang dan kaki yang tertancap kokoh.

[71] Ibn Rusyd mempersalahkan al-Ghazâlî.

[72] Ibn Rusyd menuduh Abû Hâmid melakukan tindak kesalahan.

[73] Ibn Rusyd menuduh al-Ghazâlî mengeluarkan pernyataan konyol.

[74] Ibn Rusyd menyatakan pernyataan al-Ghazâlî tidak absah.

[75] Buku yang diberi nama '*Qawa'id al-âid*' benar-benar ada. Ia merupakan salah satu bab di dalam kitab *ihya'* yang memiliki popularitas mendunia.

[76] Al-Ghazâlî melihat adanya beberapa masalah yang oleh para filosof dipecahkan dengan kemampuan nalar, padahal sebenarnya tidak bisa diketahui kecuali dengan tuntunan syara'.

[77] Menurut Ibn Rusyd, syara' telah menetapkan alam sebagai sesuatu yang huduts. Tetapi ketetapan tersebut tidak bermakna, seperti yang diinginkan Asy'ariyah.

[77] Pernahkah Ibn Rusyd mengatakan, bahwa materi tidak mungkin untuk tidak ada, atau mustahil menjadi tidak ada? Jadi apa maksud 'kemungkinan' pada pernyataan tersebut?

[78] Dalam pandangan Ibn Rusyd, matahari itu tergolong hewan.

[79] Ibn Rusyd menyebut matahari dengan langit.

[80] Mengapa hal itu mustahil?

[81] Menurut Ibn Rusyd ada juga beberapa pendapat para filosof yang tidak argumentatif.

[82] Yaitu karena yang demikian itu, menunjukkan siklus yang tidak logis (*bâthil*). Hendaknya diperhatikan, bahwa generalisasi pada penggunaan kata 'sesuatu' tidaklah benar, sebab sesuatu yang wajib tidak menjadi syarat bagi wujud dirinya sendiri. Pernyataan ini sudah pernah diungkapkan dalam mukadimah kitab mantiq '*Al-Isyârât*'.

[83] Mazhab para filosof tentang ketiadaan materi. Lihat hal. 234, 250.

[84] Sikap adil Ibn Rusyd terhadap al Ghazâlî.

[85] Gambaran orang-orang bijak terhadap *kayfiyyât* (bagaimana) pengadaan dan peniadaan. Lihat hal. 248, 252.

[86] Pengertian anihilisasi (ketiadaan) alam menurut para filosof.

[87] Jadi apa pengertian kemungkinan? Kemungkinan tidak lain bermakna, penerimaan terhadap *wujûd* dan *'adam*. Dan sesuatu yang dihakimi mungkin bukanlah bentuk alam dan fenomena-fenomena yang melingkupinya, melainkan alam itu sendiri, baik bentuknya maupun fenomena-fenomena yang melingkupinya. Bentuk dan fenomena tersebut menempati materi itu sendiri. Lihat interpretasi terhadap makna kemungkinan, seperti yang telah dipaparkan terdahulu.

[88] Jadi apa pengertian kemungkinan? Kemungkinan tidak lain bermakna, penerimaan terhadap *wujûd* dan *'adam*. Dan sesuatu yang dihakimi mungkin bukanlah bentuk alam dan fenomena-fenomena yang melingkupinya, melainkan alam itu sendiri, baik bentuknya maupun fenomena-fenomena yang melingkupinya. Bentuk dan fenomena tersebut menempati materi itu sendiri. Lihat interpretasi terhadap makna kemungkinan, seperti yang telah dipaparkan terdahulu.

[89] Pembebasan atas penafian *irâdah* terhadap Allah SWT. Menurut para filosof, tampaknya pernyataan tersebut tidak *oriented*, sebab bisa saja dipaparkan menurut versi para mutakallimun, bahwa kebutuhan Allah akan dzat alam—menurut mazhab kalian—sama artinya dikatakan bahwa yang membutuhkan berkurang darinya (tidak memiliki) apa yang dibutuhkan, dan yang memerlukan berkurang darinya apa yang diperlukan. Apabila memang tidak berkurang dari-Nya sesuatu, niscaya Dia tidak akan membutuhkan dan memerlukannya.

Jika dikatakan, "Dia membutuhkan dan memerlukannya bukan untuk kepentingan pribadi-Nya, melainkan untuk kepentingan selain-Nya."

Yang menjadi pertanyaan berikutnya, "Apakah melestarikan kepentingan selain-Nya lebih sempurna dari-Nya? Atau tidak lebih sempurna?"

Jika dikatakan, "Tidak lebih sempurna", berarti ia telah melakukan sesuatu yang bertentangan.

Jika dikatakan, "Lebih sempurna", berarti Dia membutuhkannya, sama seperti yang diungkapkan para Mutakallimun.

** *

Begitu pula dalam yang dipilih (*mukhtâr*) dan pilihan (*ikhtiyâr*).

Jika para filosof mengatakan, *al-mukhtâr* adalah yang memilih salah satu yang lebih utama untuk dirinya". Kita bisa menjawabnya, "Sesungguhnya yang membutuhkan dan memerlukan hanyalah memerlukan apa yang dapat menyempurnakan dirinya. Jika tidak, maka ia tidak akan membutuhkan dan memerlukannya. Apa yang dibutuhkan dan diperlukan pasti lebih utama dari yang membutuhkan dan memerlukan, juga lebih utama dari selain keduanya, serta ketiadaan keduanya.

[90] Ibn Rusyd tidak memposisikan dirinya sebagai pembela Ibn Sînâ dan al-Farâbî semata. Dia melihat bahwa al-Ghazâlî termasuk dari sekian yang menyerang Aristoteles. Bahkan ketika al-Ghazâlî menyerang Ibn Sînâ dan al-Farâbî. Dia mengatakan, bahwa kedua filosof tersebut merupakan bayang-bayang Aristoteles.

Bagi Ibn Rusyd, Aristoteles lebih berharga ketimbang Ibn Sînâ dan al-Farâbî. Oleh sebab itu, ketika al-Farâbî dan Ibn Sînâ berbeda pandangan dengan Aristoteles, maka Ibn Rusyd memihak kepada al-Ghazâlî di dalam menyerang al- Farâbî , atau Ibn Sînâ. Hal itu bukan karena kecintaannya kepada al-Ghazâlî. Akan tetapi, karena pandangan al- Ghazâlî, dalam hal ini, senada seirama dengan pandangan Aristoteles, yang merupakan makhluk yang paling digandrungi Ibn Rusyd dalam dunia filsafat.

[91] Ini jelas memaparkan kemungkinan penciptaan sesuatu dari yang bukan apa-apa. Tapi coba lihat juga pendapat Ibn Rusyd hal. 252.

[92] Secara harfiah kata 'isti'arat' bermakna pinjaman. Dalam ilmu Balaghah *isti'ârat*, dimaksudkan sebagai sebuah ungkapan dengan meminjam kata-kata yang dipergunakan tidak pada tempatnya-*penerj*.

[93] Ibn Rusyd menduga al-Ghazâlî telah mengatakan sesuatu yang dianggap berasal dari para filsul, padahal sebenarnya tidak.

[94] Barangkali inilah yang disebut dengan temporalitas essensial (*hudûts dzâtiy*) bagi alam. Takwil semacam ini dalam pandangan Plato telah memancing al-Ghazâlî menulis dalam kitabnya '*Tahâfut al-falâsifat*' sebagai berikut:

"Plato berkata, "Alam itu diciptakan (*mukawwan*) dan diadakan (*muhdats*)." Di antara mereka ada yang mentakwilkan pernyataannya itu, dan menolak kepercayaan alam sebagai sesuatu yang temporal."

[95] Apakah kemustahilan ini karena kitab tersebut tergolong kitab yang dapat dibaca banyak orang, bukan yang hanya diperuntukkan bagi kalangan tertentu? Atau, karena pembahasan yang mendetail akan membutuhkan banyak waktu untuk dapat mencapai tujuan?

[96] Ibn Rusyd mempersalahkan Ibn Sînâ.

[97] Ibn Rusyd melemparkan tuduhan berbahaya kepada Ibn Sînâ dan pengikutnya. Bahwa mereka telah memutar-balikkan mazhab kaum seputar ilmu ketuhanan sehingga lebih bersifat dhannî (estimatif).

[98] Ibn Rusyd menuduh Ibn Sînâ dan Abû Nashr tidak mengerti mazhab para filosof terdahulu.

[99] Ibn Rusyd mengkritik Ibn Sînâ.

[100] Makna *khalq, ikhtira'* dan *takliyf* menurut para filosof.

[101] Pernyataan ini ditujukan oleh Ibn Rusyd kepada Ibn Sînâ yang dituduh telah menyelewengkan mazhab para filosof.

[102] Hal ini mengindikasikan bahwa kitab ini tidak termasuk golongan 'kitab hitam', yang terlarang, selama kepada para pembacanya masih ditetapkan syarat-syarat tertentu. Padahal, untuk dapat membaca kitab *tahâfut at-tahâfut* tidak diberikan syarat-syarat.

[103] Pandangan Ibn Rusyd terhadap Aristoteles dan Plato.

[105] Metode afirmatif terhadap wujud (eksistensi) Allah menurut pandangan para filosof.

[106] Ibn Rusyd mengkritik metode afirmatif terhadap wujud Allah SWT. dengan perantaraan temporalitas alam.

[107] Tampaknya Ibn Rusyd selalu menggunakan ungkapan 'yang diceritakan (*mâ hakâhu*)' dari apa yang dikatakan al-Ghazâlî, untuk menyanggah para filosof. Ungkapan ini tidak sehalus 'apa yang dikatakan (*mâ qâlahu*).

[108] Salah satu bentuk tuduhan Ibn Rusyd kepada al- Ghazâlî.

[109] Ibn Rusyd menuduh Ibn Sînâ melakukan kesalahan.

[110] Pendapat para filosof tentang pengetahuan Allah SWT.

[111] Apakah ini pertanda *wihdât al-wujûd*?

[112] Dalil terkuat akan adanya nubûwat menurut Ibn Hazm

[113] Ibn Rusyd mengkritik dalil teolog kalam atas wujud Allah SWT.

[114] Ibn Rusyd mengkritik pernyataan Ibn Sînâ.

[115] Hal ini menunjukkan kurangnya kebijaksanaan Ibn Sînâ.

Indeks